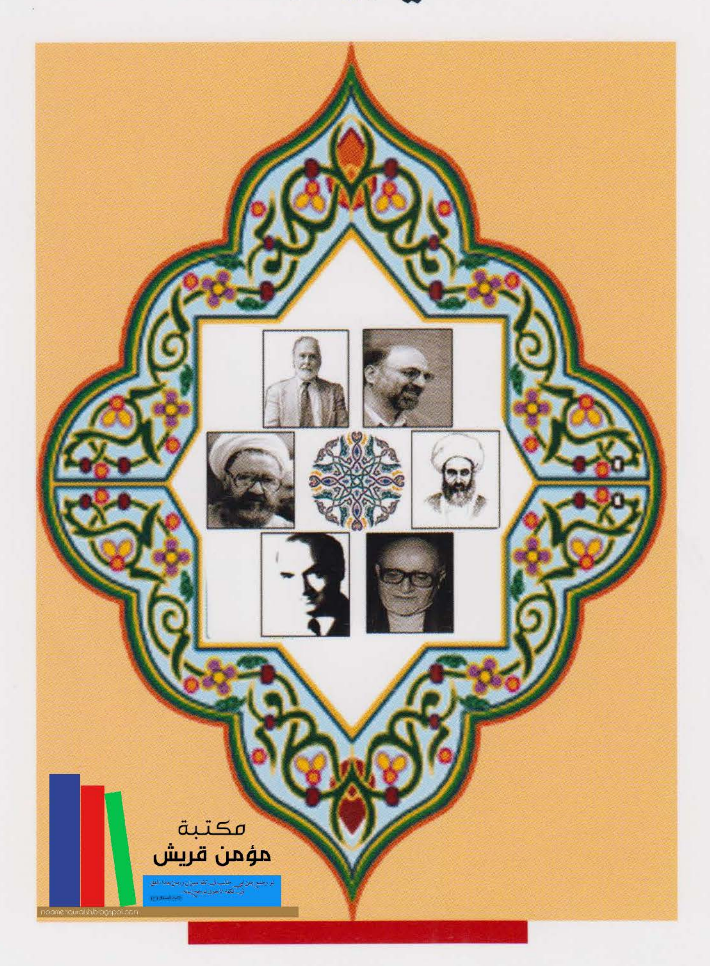
مجيد محمدي

اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران



ترجمة
ص. حسين

مراجعة
صادق العبادي





المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

اتجاهات الفكر الديني المعاصر
فـي إيـران

مجيد محمدي

اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران

ترجمة
ص. حسين

مراجعة
صادق العبادي





المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

محمدي، مجيد

اتجاهات الفكر الديني المعاصر في إيران/ مجيد محمدي؛ ترجمة ص. حسين؛ مراجعة صادق العبادي.

٣٣٤ ص.

في أسفل صفحة العنوان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ISBN 978-9953-533-28-5

١. إيران ـ تاريخ. ٢. الدين والثقافة ـ إيران. أ. حسين، ص. (مترجم). ب. العبادي، صادق (مراجع). ج. العنوان.

955.054

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر أو المعهد العالمي للفكر الإسلامي»

عنوان الكتاب بالفارسية:

دين شناسى معاصر

(طهران، نشر قطرة، ١٩٩٣)

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة
رأس بيروت ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا
بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي ـ الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133
Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org E-mail: iiit@iiit.org

المحتويـــات

تمهيـــــــد

منذ أكثر من قرن يواجه الشعب المسلم في إيران تحديات فكرية أساسية في الأزمة الفكرية بين «الدين والعلم»، «الفلسفة والوحي»، «القديم والحديث» «التبعية والاستقلال»، «الاستبداد والحرية».

وفي هذه المسيرة الطويلة لعب المفكرون الإصلاحيون دوراً كبيراً في إعادة صياغة العقلية الإسلامية واكتشاف ثغرات المنهجية الفكرية الماضية واقتراح المنهجية المناسبة للتفكير، واكتشاف عوامل أزمة الأمة. والسؤال هو: ما هي جذور الفكر الديني المعاصر في إيران؟ من هم أبرز المؤثرين فكرياً في هذه المسيرة؟ ومن هم الروّاد الاصلاحيون في مجال التجديد الفكري؟ وما هي أهم الاتجاهات الفكرية المعاصرة؟

في هذا الكتاب يحاول الباحث مجيد محمدي استعراض أبرز ستة مفكرين إسلاميين لعبوا دوراً مهماً في نقد الفكر الديني المعاصر وتحليله وعرض منهجية جديدة في هذا المضمار. وقد تمّ الاختيار من مراحل زمنية مختلفة ومن اتجاهات مختلفة، تبدأ بالميرزا النائيني منظّر الحركة الدستورية قبل قرن، مروراً بمرتضى مطهري وعلي شريعتي ومهدي بازرجان الذين لعبوا دوراً أساسياً في بلورة المفاهيم الإسلامية والتنظير الحركي في مرحلة ما قبل انتصار الثورة الإسلامية، وانتهاءً بحسين نصر وعبد الكريم سروش المعاصرين الذين يشكل كل واحد منهما اتجاهاً معاكساً للآخر في التعامل مع مسائل؛ كالفلسفة والدين والعرفان والفكر الغربي.

لقد قطع الفكر الإسلامي المعاصر في إيران شوطاً كبيراً في معالجة قضايا منهجية وأساسية في الفكر الديني يستحق الدراسة والتأمل، ومن

المؤسف جداً عدم توافر هذا الإنتاج باللغات العربية أو الإنكليزية ـ إلّا نادراً ـ وأن أكثر البحوث والكتب التي ترجمت في العقدين الأخيرين إلى العربية لا تعكس وجهة نظر الإصلاحيين أو المجددين، وغلب على أكثر الاختيارات الطابع الإسلامي التقليدي.

نرجو أن يكون هذا الكتاب اختياراً موفقاً لعرض جانب من القضايا الجدلية المطروحة في الساحة الإسلامية الفكرية. إذ إن ما طرحه هؤلاء المفكرون أو ما قام به الباحث من نقد لآرائهم يعبّر عن وجهة نظر المفكر والباحث ولا يزال المجال مفتوحاً للدراسة والبحث والنقد.

إن أكثر مصادر البحث ما زالت بالفارسية ولكن بعض المصادر ترجم أخيراً إلى العربية، وقد أشرنا إلى بعضها في الهوامش، واكتفينا باثبات المراجع والمصادر في الهوامش ولم نفرد لها فهرساً في آخر الكتاب كما هو مألوف. أما الهوامش المختومة بكلمة (المراجع) فهي من إضافات المُراجع.

صادق العبادي

المقدمة الأولى

الدراسات الدينية، الافتراضات والنقائص

ينبغي اعتبار الفترة الزمنية الإيرانية المعاصرة بداية تلاقح الدراسات الدينية التقليدية مع المناهج العلمية الحديثة. ذلك لأن التطورات السياسية والاجتماعية القائمة على الدين، والقبول بالأوضاع أو الأشياء على أساس منها، دفعت بأذهان الكثيرين نحو التعمق في الأفكار والمعتقدات، هذا من جهة. ومن جهة أخرى: زعم بعضهم ـ بغض النظر عن صحة أو عدم صحة هذا الزعم ـ بأن علم الكلام وعلم الفقه التقليديين لا يملكان الأداء اللازم في الواقع العملي، بحيث أصبح من غير المقدور طرح كل القضايا والبحوث في هذين الإطارين.

هذه الحقائق، انتهت إلى نتيجتين:

١ ـ ترجمة الكتابات الأكثر عصرية عن الدين والتجديدات الدينية من اللغات الأجنبية.

٢ ـ الاتجاه نحو دراسة الدين، وفلسفة الدين، والأديان بشكل عام، وتاريخ الأديان، والدراسات الموضوعية ذات الصلة.

إن نمو هذه الدراسات يحتاج إلى المقدمات والمستلزمات التالية التي يرتبط بعضها بمنهجية البحث، وبعضها الآخر بكيفية تقدمه، وثالثها بإزالة الموانع عن طريق الباحث:

أ ـ الدراسة التاريخية: لأن النظرة إلى الدين والمعتقدات والآراء الدينية والمؤسسات المتعلقة بها في المجتمع الإيراني كانت نظرة مطلقة، وتالياً فإن

دراستها والبحث فيها جاء بشكل جامد. فإذا ما أراد شخص دراسة علم الكلام، فإنه كان يقوم بدراسة عدد من كتب القرن السابع والعاشر أو الرابع عشر، وغاية ما كان يفعله هو محاولة فهم واستيعاب هذه الكتب بشكل أفضل، دون أن يشمل بالبحث والدراسة، حركة وتطور الآراء الكلامية؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى الفقه والأصول حيث تدرس الكتب المختلفة من عصور شتى، دون دراسة ومقارنة التطورات التي شهدتها هذه المجالات. لهذا السبب فإنك لا تجد في مجال الدراسات والعلوم الدينية أثراً لنظرية التطور. ورغم إقرارنا بعدم وجود علاقة ضرورية بين التطور في العالم الواقعي وبين نظرية التطور، إلا أن وجود هذه النظرية يساعد على تنظيم التطور وترسيخه.

إن ما ذكرناه يقوم على افتراض أن الدين، كسائر العوامل الاقتصادية، والجغرافية، والسياسية، والثقافية، يؤثر في تاريخ البشر، كما يتأثر بالعوامل الواقعية. إن هذا التأثير المتبادل جدير بالاهتمام، خاصة ولا سيما من زاوية رغبة الدين في تنظيم الجماعات والهيئات والطوائف المختلفة. إن هذه الكيانات والمؤسسات الدينية ينبغي أن تُدرَس بنفس المعايير والموازين التي يتم بها دراسة سائر الأمور الواقعية في الحياة.

إن المهم في الدراسة التاريخية هو: التطور، وآلية التطور، وأسباب التطور، وهدف التطور. وكما قلنا فإن هذه الأمور تحتاج كذلك إلى نظرية التطور التي تغطي كل المعلومات التاريخية وكل نقاط السلب والإيجاب فيها.

ب ـ **الدراسة الأرضية ـ المادية**: تُعَدّ الأديان من الظواهر التي يمتد أحد طرفيها إلى السماء، في حين يرتبط الطرف الآخر بالأرض. وتهتم أكثر الدراسات الدينية القليلة في المجتمع الإيراني بالوجه السماوي من الدين؛ فهي تتساءل عن ماهية الدين بشكل عام، وتبحث عن المطلوب من الدين (الوجه «الديني» لهذا المطلوب، وليس من جهة ذلك «المطلوب» نفسه)، كما تبحث عن كمال الدين، وعن علاقة ذلك الدين الكلي الانتزاعي بالفلسفة والعرفان وسائر العلوم والمعارف البشرية، في حين يمكن التساؤل عن الدين الذي هو بين الناس والذي هبط إلى الأرض والتراب والناس. إن الدين (إضافة إلى وجهه الغيبي) يمكن أن يخضع للدراسة والتمحيص كما ندرس ظاهرة التفكير، والشعور، والحب والإرادة.

هناك نقطتان تساعدان على إضفاء صبغةٍ أرضيةٍ على الدراسات الدينية:

(١) معرفة أنه يمكن استغلال الدين كسائر الأشياء الأخرى لأغراضٍ مادية. فالدين، كأي شيء آخر يهتم به الناس ويحترمونه، ويمكن أن يتحول إلى أداة وآلة ووسيلة. ويمكن توظيف هذه الأداة في السياسة، والفن، وتحقيق الأهداف الاجتماعية، وفي أي مجالٍ آخر (ليس المقصود بالضرورة الوجه السلبي لهذه الحالة) وبالطبع فإن أي توظيف آلي للدين يؤثر على الدين نفسه.

(٢) معرفة هذه الحقيقة: إن الصبغة الأرضية للدين يمكن تتبُّعها في حامليه ومبلغيه؛ فحينما حمل الدين المحاربون والمقاتلون فإنه اصطبغ بلون العنف، وفي الوقت الذي انتشر فيه الدين في المناطق التي عبر فيها التجار، أخذ لون التسامح والتساهل. وهكذا يمكن الإشارة إلى دين الفلاسفة، وعلماء العلوم التجريبية، والعرفاء، والأدباء، وغيرهم، فكلما كان حَمَلَةُ الدين وعلماؤه من فئة من هذه الفئات، كان دينَ الناس يصطبغ بلون وروحية تلك الفئة. ولهذا السبب فإن النصوص والظواهر الدينية تخضع لتفاسير وتأويلات مختلفة: فرب الرفاهية، ورب التقشف، هو رب فئتين من الناس حسب اتجاه كل فئة إلى أحد هذين التوجهين. وهكذا إذا اعتنق الدين جماعة تؤمن بالسلم وأخرى تتجه نحو الحرب، فإن الأولى تؤكد الجانب السلمي من الدين، بينما نرى الثانية تبرز الجوانب الحربية فيه.

ج ـ **الدراسة التطبيقية والمقارنة**: إذا استطاع الباحث أن يتجنب النظرة المطلقة في إثبات حقيقة دين ما وبطلان الأديان الأخرى، فإنه يستطيع حينذاك أن يقارن بين الأديان وأن يستغل نقاط التشابه ونقاط الاختلاف فيما بينها في الدراسات الدينية. وكمثال: يقال إن للرب في الأديان الإبراهيمية شخصية ممتازة ومتميزة (إذا صح التعبير) عن خلقه، في حين أنّ الرب في أديان جنوب شرق آسيا والهند (كالبوذية والشينتووية والطاوية) ربٌ غير متمايز (وتعرف هذه النقطة ونظائرها من خلال المقارنة بين الأديان).

والآن، نستطيع أن نتتبع أثر هذا التمايز أو عدم التمايز للرب على السلوك الديني للناس، والتجارب الدينية للمتدينين، والعلاقة بين الدين وسائر المجالات العملية والعلمية للبشر، . . . كما يمكن أيضاً المقارنة بين مسيرة تطور الأديان، وبذلك يمكن تحقيق التطور في مجال ديني خاص أو التنبؤ

بذلك. وأيضاً فإنه يمكن المقارنة أو التطبيق بين المؤسسات الدينية لمختلف الأديان من حيث الأداء أو الهيكلية، أو جهة مسيرة تطورها.

د ـ الدراسة الوصفية والعرض: كان الدين ـ تاريخياً في المجتمعات الشرقية ـ أساساً صانعاً ومقوِّماً للنظم القيمية والحقوقية، وكانت الدراسات والبحوث تتجه في الأكثر نحو المسألة القيمية أيضاً. وقد أدت هذه النظرة القيمية للدين (التي هي صحيحة في بعض الوجوه) إلى النظرة القيمية للبحث والدراسة؛ بمعنى أن الدراسة والبحث كانا يتجهان نحو الدفاع عن الآراء والعقائد أو ردّها. وهكذا يمكن استعراض النظام القيمي للدين؛ كما يمكن استعراض ووصف التعارض بين العلم والدين، أو التعارض بين الدين والفلسفة وأنواع هذا التعارض ووجوده وظهوره، وكذلك يمكن الدفاع عن النظام القيمي للأديان أو لدين خاص، أو إدانة التعارض بين العلم والدين. إن الدراسة الوصفية تقترب بنا إلى البحث العلمي حول الدين. وتصنَّف البحوث من قبيل (دراسة الفكر الديني المعاصر) في هذا المسير.

هـ ـ الدراسة على أساس الحوار والتفاهم: إن البحث العلمي، ونمو الأفكار، والنقد والتحقيق، والتحكيم، هي أمور لا تأخذ مداها إلا من خلال الحوار والتفاهم بين الباحثين والدارسين، وليس المقصود هنا هو البحث الجمعي بمعنى تقسيم العمل البحثي العلمي بين عدد من الأفراد بسبب ضخامة العمل، بل المقصود أن العمل العلمي، حتى لو كان صغيراً، لا يعطي ثماره إذا تمّ بشكل فردي. فالأفكار لا تنضج إلا من خلال التلاقح وتبادل النقد والحوارات المتقابلة، وبهذه الأساليب تصقل الأفكار والآراء وتثبت جدواها. فالكثير من الأسئلة إنما تنقدح في الأذهان من خلال تضارب الآراء، كما أن الجدية تصبغ معترك الصراع الفكري من خلال المفاهمة والمحاورة.

و ـ الدراسة الإيديولوجية: لا يزال البحث الديني في إيران يعيش في مرحلة الإيديولوجيا، بمعنى أن السؤالين المهمين في الإيديولوجيات وهما: الخلوص والقدرة يُطرحان أيضاً حول الدين. إن البحث غير الإيديولوجي، يمكن من جهة أن يعتمد على علماء قادرين على التفريق بين شخصيتهم العلمية الباحثة، وبين شخصيتهم الإيمانية المعتقدة، وعلى دراسة القضايا الإيديولوجية من وجهة نظر البحث العلمي، وأن يهتموا ـ من جهة أخرى ـ بموضوعات غير إيديولوجية أساساً، مثل: (ماهية الدين) و(الحاجة للدين) و(كيف ينظر الأفراد

إلى الدين) و(الوجوه العقلانية، والقيمية، والاجتماعية، والأخلاقية والعاطفية للدين) ويعتمد الموضوع الأخير على افتراض مسبق يَعُدُّ الدين نفسه ذا وجوه متعددة.

إن العناوين الستة المذكورة تستلزم أموراً متعددة هي:

١ ـ إن تَتَبُّع التطورات في الآراء الدينية، والبحث عن المناهج الجديدة في البحث الديني، يستلزم تتبع التطورات الدينية والمنهجية في كل المجالات العلمية وراء الحدود.

٢ ـ إن معرفة آفات الفكر، والإيمان، والمجتمع، أو الحكومة الدينية هي من مستلزمات النظرة الأرضية للدراسات والبحوث الدينية.

٣ ـ إن التعرف إلى فائدة في الحديث القدسي: « تعرَّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشِّدة». هي إن الخطوط الفكرية والعقيدية الدينية الموجودة، والقبول الواقعي للتنوُّع، هو نتيجة مباشرة للبحوث غير الإيديولوجية، ذلك لأن الإيديولوجيا (بحد ذاتها) تُعَدّ تيّاراً معيناً على الحق، في حين ترى سائر الاتجاهات الأخرى خارجة عن إطار الدين وهذا الأمر لا يترك في الإنسان حافزاً للدراسة والبحث.

٤ ـ إن الاستفادة من المناهج الميدانية، أو الوثائقية في البحوث والدراسات هي من متطلبات الدراسات الوصفية.

والمتصور في مجال الدين أربعة أنواع من الدراسات والبحوث، ويقف الباحثون الإيرانيون بالنسبة إلى هذه الأنواع الأربعة إما في بداية الطريق، وإما أنهم لم يباشروا السير فيها بعد، وإذا كانت لهم بعض الأعمال البحثية فإنها تواجه إشكالات من حيث المنهجية:

١ ـ الدراسات الإقليمية ـ التاريخية: هذه الدراسات تبحث في الأديان الحية والتراثية على أساس الارتباطات والعلاقات القائمة أساساً على الجغرافيا، وتدريسها من وجهتي النظر التاريخية والهيكلية ـ الأدائية. وتدخل في هذا القسم دراسة الأديان الإفريقية، والأديان الأفرو ـ أمريكية، وأديان الشرق الأقصى، والأديان الأسترالية، والكاريبية، والصينية. والمصرية، واليونانية، والهندية، والكورية، واليابانية، والإيرانية، والسلافية، والتبتية، وأمثال ذلك.

٢ ـ الدراسات الموضوعية: يمكن دراسة موضوعات مثل الوحي، والمكاشفة، والشيطان، والرب، والملائكة، والروح، والإنسان، والمرأة، والدعاء وغيرها في حدود دين واحد، أو في إطار أديان متنوعة. وكذلك يمكن التسلح بالنماذج والأفكار الحديثة في دراسة هذه الموضوعات، واستنباط نقاط جديدة من النصوص والمعتقدات الدينية.

٣ ـ الدراسات المتداخلة: ويمكن تسمية هذه الدراسات بـ «المتداخلة» من وجوه متعددة:

أ ـ دراسة موضوع أو ظاهرة دينية من وجهة نظر معرفية أخرى؛ كدراسة الخالق في الفلسفة، والبحث حول الأداء الاجتماعي للمسجد أو للمؤسسة الدينية، ودراسة حكومة النبي (ﷺ) في إطار الفكر السياسي أو النظريات السياسية، ودراسة الوحي من وجهة نظر التجاوب العرفانية (الصوفية).

ب ـ دراسة موضوع فلسفي، فني، علمي، اجتماعي ونظائر ذلك في إطار المعارف الدينية؛ كالبحث عن العقلانية، وحقوق الإنسان، والعنف في السينما، وتكامل الأحياء، وحركة الأرض، في إطار الدين. وتُصنَّف الأسئلة والموضوعات التي تعرض على الدين، في هذا المجال (الأسئلة التقليدية لا تجد ـ أساساً ـ إلا إجابات تقليدية، ولا مكان لها في دراسات المرحلة الأولى).

ج ـ بحوث المقارنة بين مجالين عامين من مجالات المعرفة البشرية، يكون أحدهما مرتبطاً بالمعرفة الدينية؛ كالعلم والدين (يشمل الفيزياء والدين و. .) والفلسفة والدين، والعرفان والدين. أو المقارنة بين نوعين من التجارب؛ كالتجربة الدينية والتجربة العرفانية (الصوفية)، التجربة الدينية والتجربة الفنية، التجربة الدينية والتجربة العلمية.

٤ ـ دراسات المرحلة الثانية: في هذه الدراسات، يقوم الباحث بدراسة بحوث المرحلة الأولى من حيث المنهجية، والأسس والمنطلقات، والافتراضات، والنماذج، وكيفية التوضيحات، والغايات. إن فلسفة الدين، والمعارف الدينية يُصنفان ضمن مجموعة دراسات المرحلة الثانية.

ومن بين هذه الأنواع الأربعة، لم تبدأ في إيران حتى الآن دراسات إقليمية ـ تاريخية، سوى بعض الدراسات في الأديان الإيرانية أو الأديان

السامية. أما الدراسات الموضوعية فهي متوفرة أساساً حول الإسلام، إلا أن المناهج المتبعة ليست في الأساس جديدة. وأما الدراسات المتداخلة فهي في حالة اتساع وانتشار ولكنها تتركز أساساً في المجالات الكلامية. وهي في الحقيقة لا تعدّ دراسات وبحوثاً بقدر ما هي إجابات على أسئلة مطروحة. وتبقى دراسات المرحلة الثانية التي هي الأخرى تشهد اتساعاً حتى قبل القيام بالبحوث الدقيقة في مجال دراسات المرحلة الأولى، وتستقطب هذه الدراسات الجذابة بعض الأفراد، فكما لا يوجد مجال للبحث عن فلسفة العلوم الاجتماعية إلا حينما تكون هناك علوم اجتماعية قوية موجودة، كذلك بالنسبة إلى فلسفة الدين أو فلسفة علم الدين حيث لا معنى لها دون وجود علم الدين نفسه. فالعلوم والمعارف هي كسائر الموجودات الطبيعية لا بد أن يكون لها نمو طبيعي، فهي لا تولد بين ليلة وضحاها، كما لا تبلغ بين ليلة وضحاها.

المقدمـــة الثانيـــة

الشكـــل

أولاً: المجـــال

يمكن تصوّر ثلاثة مجالات في دراسات الفكر الديني المعاصرة:

المجال الأول: دراسة دين جماهير الناس. وفي هذه الدراسة التي تتم في إطار «علم الإنسان الثقافي» (الأنثروبولوجيا الثقافية) أو «علم الاجتماع الديني» يتم التساؤل والبحث عن الأسباب، والكيفيات، والأنواع، والغايات، والنتائج العملية لدين جماهير الناس.

المجال الثاني: دراسة دين الحكّام (دين البلاط أو دين العلماء الحكّام) أو الأقليات المنافسة لها.

والافتراض في هذا المجال أن السلطة أو الثروة المؤدية إلى السلطة تحمل بعض الخصائص التي تؤثر على تشكيلة وكيفية العقائد والسلوكيات الدينية.

المجال الثالث: دراسة الرؤية الدينية أو السلوك الديني لعلماء الدين (بمفهومه الأعم). وتتم في هذا المجال دراسة تاريخ ظهور وتكامل الأفكار التي كانت تتمتع حين ظهورها بشيء من الجِدة أو العملية وكذا دراسة وضعها الفعلي.

إن بحثنا هذا في دراسة الفكر الديني المعاصر يتم ضمن إطار المجال الثالث، ذلك:

١ ـ لأن العقائد والأفكار على مستوى عامة الناس لا تحظى بقيمة

حقيقية (لأنها لا تقوم على أساس الوعي الذاتي) وهي ليست واضحة ومتمايزة إلى درجة الخضوع لعملية البحث العلمي. والعمل البحثي في هذا المجال يؤدي في نهاية المطاف إلى استعراض آلي للأقوال والآراء المتناثرة. إلا أن البحث عن تأثير وأداء معتقدات الناس على سلوكياتهم وأيضاً على الدين نفسه هو بحث جاد، ولكنه لا يدخل في إطار البحث عن الفكر الديني المعاصر.

٢ ـ لأن المعتقدات الدينية للأقلية الحاكمة، حتى لو اختلفت عن معتقدات وأعمال الفئتين الأُخْرَيَيْن، أي عامة الناس وعلماء الدين فإن هذا الاختلاف من جهة دينية المعتقدات يكاد يكون يسيراً بالطبع، فإن الحديث عن دين خاص، أو ما هو موضع اهتمام الأقلية الحاكمة أمر ضروري في إطار دراسة سياسية وفي مجال «الثقافة السياسية» إلا أنه لا يكون ضرورياً بنفس الدرجة عند دراسة الفكر الديني المعاصر. وعند دراسة دين الحكام ينبغي التركيز على الأعمال الدينية والنتائج العملية للدين أكثر منه على الآراء والعقائد الدينية.

٣ ـ لأننا لو لم نحصر أنفسنا، لدى البحث عن علماء الدين، في فئة اجتماعية خاصة، نستطيع الادعاء بتغطية عامة النظريات والعقائد الدينية. إذ البحث عن آراء وأفكار فئة اجتماعية معينة باعتبارها آراء ومعتقدات دين ما أو حتى مدرسة فكرية وفلسفية، يُخرج البحث عن إطار العقائد والآراء لكي يحصره في إطار السلوك الحزبي أو الفئوي، أو على الأكثر، الإيديولوجي لتلك الفئة (حيث ينبغي تَتَبُّع نوع واحد منها أيضاً).

لهذا السبب فإن المجال الثالث لا يصدنا عن التوصل إلى نظرة شاملة عن الرؤى الدينية في فترة زمنية خاصة.

ثانياً: الميــدان

إيران، هي الميدان الجغرافي الذي تهتم به دراستنا عن الفكر الديني المعاصر. فإيران تحظى بهوية ثقافية مستقلة من عدة جهات:

١ ـ إن للثقافة الإيرانية والفارسية لوناً ونفساً خاصاً بها، بما فيها من التقاليد والشعائر والعادات واللغة والعلوم التي انطبعت بطابع هذه الأرض.

٢ ـ تُعَدُّ إيران مركزاً للمذهب الشيعي الإمامي أكثر من أي مكان آخر.

٣ ـ توجد في إيران اتجاهات خاصة من التعامل أو المواجهة مع الغرب والثقافة الحديثة.

إن هذه الخصائص، أضفت مميزات خاصة على الرؤى الدينية في إيران، مما أوجد دائرة مستقلة للبحث والدراسة. إن مسألة علماء الفكر الديني المعاصر في إيران تجمع أساساً بين التقاليد الدينية والعصرنة في الأبعاد المختلفة؛ السياسية والاجتماعية والمعرفية والروحية والعلمية. وتوجد هذه الميادين في البلاد العربية وشبه القارة الهندية أيضاً، إلا أن القضايا والحقائق الخاصة في إيران أضفت على الفكر الديني المعاصر في هذا البلاد خصائص معينة.

ثالثاً: الفتـرة

إن الفترة الزمنية لدراستنا هذه هي حقب الستينيات والسبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، حيث شهدت هذه الحقب الثلاث أزمة الهوية والنضال الاجتماعي في أبرز أشكالها، فاعتبرت فئة أن طريق الخلاص يكمن في الدين والفكر الديني. لهذا السبب فقد شهدت هذه الفترة العديد من الاتجاهات الدينية، وانتهت الجهود المبذولة إلى خلق تغيير كبير (ثورة سياسية) في إطار الدين. ففي هذه البرهة وبسبب وجود حالة من الحداثة السطحية، اقتحمت الاتجاهات التقليدية الساحة بإرادة أكثر صلابة، ذلك لأن الحداثة التي زحفت إلى إيران منذ ثورة الدستور، لم تكن تحمل وجهاً فكرياً، وكان زحفها على التقاليد مصحوباً بالعنف والقوة أحياناً؛ إنها لم تسلك الأساليب الطبيعية، ولم تنتهج أسلوب المواجهة الناقدة لتستطيع الزحف على الحياة والفكر التقليديين.

إن الحالة الوحيدة المتقدمة زمنياً على هذه البرهة المقصودة بدراستنا، هي (الميرزا النائيني) الذي أشرنا إليه ضمن علماء الدين المعاصرين لسببين:

١ ـ لم نجد في الفترة المعاصرة (أي الحقب الثلاث التي أشرنا إليها) بين الذين سلكوا اتجاهاً فقهياً بحتاً إلى القضايا الاجتماعية والسياسية والنظرية، شخصية بارزة بدرجة الميرزا النائيني حتى نصنفه بين علماء الدين أو المدافعين عن الدين في هذه البرهة.

٢ ـ رغم أن الميرزا النائيني يعدّ من وجوه حقبة ثورة الدستور، إلا أن

أفكاره في الدفاع الديني عن الدستورية وعن نوع خاص من حكومة الشعب، تتناغم وتتطابق مع الرؤية السياسية الواسعة التي برزت في السنوات الأخيرة.

رابعاً: دراسة الفكر أو المفكرين

هناك منهجان في دراسة الآراء والأفكار الدينية في الفترة المعاصرة: متابعة الآراء عن طريق دراسة المفكرين، أو متابعتها عن طريق الموضوعات الفكرية. ونحن في دراستنا هذه اخترنا المنهج الأول للأسباب التالية:

١ ـ إن الكثير من الأفراد، موضوع هذه الدراسة، والذين كان لآرائهم الدور المؤثر في الفكر الديني المعاصر، لم يدلوا بآرائهم في كل الموضوعات المهمة، من هنا فإن الدراسة الموضوعية للأفكار تجعل من العسير المقارنة بىن الرؤى المختلفة، رغم أن الكاتب قام بهذه المهمة وستأتي الحصيلة في الجدول المشار إليه بعد المقدمة الثالثة.

٢ ـ بسبب متابعة الدراسة عن طريق نتائج ولوازم الأفكار وليس الأفكار نفسها، فإن التركيز على المفكرين يهيِّئ الإطار الأفضل لاستخراج الآراء. وفي هذه الدراسة ارتأينا مسبقاً أن نتائج فكرة ما تساعدنا، أكثر من الفكرة نفسها، على تبيين الإطار الفكري، وأن باستطاعة الموقف الأساسي الفكري وشبه الواعي أن يكون أهم من البيان الصريح للفكرة ذاتها.

٣ ـ إن تسليط الضوء على المفكرين لا يعني التطرق إلى ترجمة حياتهم الفكرية. وبإلقاء نظرة واحدة على العناوين المطروحة لدى البحث عن كل واحدة من الرؤى والنظرات، يمكن ملاحظة أن تحليل الآثار الفكرية لكل واحد من علماء الفكر الديني يدخل ضمن الإطار الكلي للأفكار.

٤ ـ وبكلمة، نستطيع القول إن بإمكان الشخص أن يكون الوحدة النهائية في الدراسات الوصفية والتاريخية للأفكار. فالفكر أيضاً، كما (النهضة) أو (المسيرة) الفكرية هو صنيعة الإنسان، وليس الأمر كما يتصوره الكثير من الفلاسفة بأن التفكير عندما ينضج فإنه يوجد الفرد. إن الفكر لا يتميز ما لم يطرح في قالب شخص «تاريخي».

لهذه الأسباب فإن دراستنا تدور حول محور الأفراد، وقد اخترنا الأفراد

من خلال أهمية الاتجاه الذي اختاره كل واحد منهم لدراسة الدين، وتأثيرهم في الساحة الفكرية. وباعتقادنا أن هؤلاء الأفراد يغطّون الآخرين، ولكننا لا ندعي بأي وجه من الوجوه شمولية هذه البحوث. فأفكار «مجاهدي خلق»[1] في المبادئ تدخل ضمن الإطار الفكري لبازرجان وشريعتي مع التركيز الأكثر على مسألة النضال، والاشتراكية، والسلوك الحزبي. وكتاب **الدين.. أعمدة الطبيعة والسماوات السبع**[2] هما أيضاً مجموعة تفسيرات علمية للنصوص الدينية يحذوان حذو منهج بازرجان. وجماعة (آرمان مستضعفين) (= أمل المستضعفين) تنتمي إلى الإطار الفكري لشريعتي، أما دراسات ناصر مكارم شيرازي، وهاشمي نجاد، وجعفر سبحاني[3] فهي الوجه الباهت لبازرجان، أو لمطهري على الأكثر. ومحمود طالقاني أيضاً كان يحذو حذو بازرجان في العودة إلى القرآن والتفاسير العلمية.

خامساً: القواسم المشتركة

ما الخصوصية التي جعلتنا نجمع بين هؤلاء الأفراد في دراسة واحدة؟ باعتقادنا أن الخصوصية المشتركة بين الأفراد موضع الدراسة هي أنهم يمرون بمرحلة العبور من «الاعتقاد الديني» إلى «المعرفة الدينية الهادفة» ونوع من «الكلام الجديد». ففي هذه المرحلة يحاول هؤلاء الأفراد الدفاع» عن الدين في إطار فكري جديد. فهؤلاء الأفراد هم من كبار العلماء (في إيران) وكل واحد منهم يتخصص في حقل أو عدة حقول علمية، ويتحرك في دراساته ضمن مشروع نظري خاص، ولهم كتابات ودراسات في الموضوعات الكلامية والدينية، وقد برزوا كشخصيات علمية ـ فكرية في المجامع العلمية والجامعية والحوزوية[4]. وقد حظيت أفكارهم ودراساتهم بالاهتمام والمناقشة الواسعة. وبعض هؤلاء الأفراد يهتم بالفكر الديني النصّي والقطعي، في حين يهتم بعضهم الآخر بالفكر الديني التأويلي التحليلي.

---

(١) منظمة إسلامية معارضة لنظام الشاه وأصبحت لاحقاً معارضة لنظام الجمهورية الإسلامية أيضاً، تأسست عام ١٩٦٥م (المراجع).

(٢) دين أركان طبيعي، هفت آسمان. مؤلف

(٣) من الكتّاب والباحثين الإسلاميين الذين انتشرت كتاباتهم بين الشباب الديني قبل الثورة.

(٤) نسبة إلى (الحوزة العلمية) وهو مصطلح يطلق عند الشيعة على المراكز والمدارس الشرعية والدينية التي تهتم بتربية وإعداد علماء الدين وأئمة المساجد والخطباء والمجتهدين.

سادساً: هذا العنوان

لماذا نطلق على هذه الدراسة عنوان **اتجاهات الفكر الديني المعاصر** رغم أنها لا تستوعب كل علماء الدين وكل الاتجاهات والمذاهب الفكرية؟.

نحن نعترف بأن هذه الدراسة لا تشمل الكثير من علماء الدين المشهورين، أو الذين أدلوا بآرائهم في هذه المجالات، وكذلك الكثير من الاتجاهات والمذاهب الفكرية التي تبلورت في بعض الجماعات السياسية، ولكن كان هدفنا من دراسة البحوث الدينية، هو وضعها في أطر نظرية خاصة، ولهذا السبب فإن الدراسة لا تشمل الكثير من الأفراد الذين لم يمتازوا بإطار نظري محدد، أو كانوا يقلدون في بحوثهم الفكرية إطاراً نظرياً مستعاراً، أو كانوا يتحركون في أطروحاتهم الفكرية ضمن أطر نظرية متعددة، هذا أولاً. أما ثانياً، فإن الكثير من الأفراد والجماعات إنما يُصنَّفُون في دراسة تحت عنوان: (الإسلام السياسي المعاصر في إيران). ذلك لأنه لم تكن لهم أطروحة جديدة في دراسة الفكر الديني، بل تلخصت جهودهم في صياغة انطباعهم عن الإسلام على شكل نظرية سياسية، أو إطار للتحرك العلمي.

سابعاً: الأداء العملي

هذه الدراسة تساعد القرّاء البعيدين عن البحوث الدينية المعاصرة، على معرفة الاتجاهات الفكرية الدينية الرئيسية المعاصرة بمنهج نقدي، وصفي، عرضي. وتعتمد هذه الدراسة على الكتابات المباشرة لعلماء الفكر الديني المعاصر في إيران، وتغني القراء ـ إلى حد ما ـ عن مراجعة جميع الكتب والمؤلفات لهؤلاء الأفراد وبإمكان هذا المؤلَّف أن يشكل مدخلاً لإعداد القارئ لدراسة الاتجاهات الدينية المعاصرة. إن عدداً قليلاً من الأفراد بإمكانه قراءة جميع المؤلفات الدينية المعاصرة، وربما لم تكن مطالعتها جميعاً ضرورية، لهذا السبب فإن دراسات كالتي ترقد بين أنامل القارئ تكتسب دوراً تعليمياً ووعياً في هذا المجال.

ثامناً: التسلسل التاريخي

يرجع التقديم والتأخير بين المفكرين المشمولين بهذه الدراسة إلى سبب تاريخي بحت. فالنائيني يتقدم على الآخرين بحوالى مائة عام، وشريعتي توفي خارج البلاد عام ١٩٧٧م، أما مطهري فقد اغتيل في عام ١٩٧٩م، وأما الثلاثة

الآخرون فقد تم ترتيبهم حسب أعمارهم، وأيضاً حسب ترتيب طرح دراساتهم في الساحة الفكرية.

تاسعاً: الألقاب

تسمية الأفراد بألقاب وأسماء تعظيمية، هو تقليد قديم في الثقافة الإيرانية، وهذا التقليد شائع ليس بين الفئات التقليدية ـ التراثية فحسب، بل بين المثقفين والمتعلمين الجدد. وفى هذه الدراسة تجنبنا استخدام الألقاب للأفراد، سواء الألقاب الأكاديمية (دكتور، مهندس) أو الدينية (حجة الإسلام، آية الله) أو العرفية (الأستاذ، المرحوم، الفقيد) أو الثورية (الشهيد).

عاشراً: المصادر

هدفنا من الإشارة إلى كتابات مفكري هذه الدراسة هو خلق جو فكري في إطار أفكارهم ومؤلفاتهم؛ وأيضاً فإن الإشارة إلى المصادر ـ في الحدود الطبيعية ـ يضفي أهمية علمية على الدراسة وإن نقل نصوص الأفراد تم طبقاً لما في كتاباتهم مع شيء من التصحيحات الإنشائية والهجائية التي لا تؤثر في المعنى على الإطلاق. أما الكلمات المضافة على النصوص فقد وضعت بين قوسين معقوفتين (. . .).

المقدمة الثالثة
المضمون

تركت الفترة المعاصرة في إيران، والتي بدأت قبل ١٠٠ ـ ١٥٠ عاماً وامتازت بخصائص معينة، وراءها أمواجاً عاصفة فكرية وثقافية، واستبطنت أيضاً الكثير من التطورات والتحولات. إن الانفتاح على الثقافة الغربية ودخول المظاهر الحضارية الحديثة إلى إيران، شكّلا بداية ظهور الأفكار الحديثة في هذه البلاد، الأفكار التي كان لها مواقف تجاه فترة الانتقال من التراث والحياة التقليدية إلى الحداثة والحياة العصرية.

ففي الفترة الانتقالية هذه، لعبت الأخلاق والشعائر والتقاليد القومية والأديان والمذاهب الوطنية والقومية، والثقافة التراثية للإيرانيين، أدواراً مختلفة: فكانت حيناً، تشكل منبعاً للتحليلات الإيديولوجية، وكانت، حيناً آخر، تُستخدم في التخطيط والبرمجة في الأطر الحديثة، وكانت حيناً ثالثاً، تضفي على حياة الشعب الخاصة حالة من الجلال والعظمة، وفي حين رابع، كانت تقع ذريعة بيد الاتجاهات الحزبية، كما كانت في بعض الأحيان تستخدم في مجال حل إشكالية الصراع بين الأمة والدولة، وكانت في أحيان أخرى تصبح ذريعة لتبرير غلق أبواب المجتمع في وجه الأفكار الحديثة، وفي النهاية، كانت تسجل حضورها في كل حالات الازدواجية والتعارض التي كان جوهرها التعارض بين التراث والحداثة، والذي تجلّى في أزمة الهوية، وأزمة الشرعية، وأزمة النفوذ والتمزقات البنيوية.

إن أهم وأنشط قطاعات التراث الوطني والديني والقومي للإيرانيين في الفترة الانتقالية هذه، كانت الأفكار والمعتقدات الدينية، فمن جهة كان الدين

يتمتع بعلاقات وثيقة وقديمة مع البنية السياسية والاجتماعية لهذه البلاد، ومن جهة أخرى كان يؤدي دوراً بارزاً من خلال أدائه العاطفي والإحساسي في مجال بيان حالات الأفراد المختلفة.

وكان الدين التقليدي يُفسَّر بطريقة تجمع في نفسها العرفان، والفلسفة، إلى جانب الفقه والشريعة وحتى العلم الطبيعي. وكانت النصوص الدينية ـ في بعض الفترات ـ تحتل موقع النصوص الأدبية وتؤدي دورها. وهكذا كان الدين يستجيب للكثير من حاجات الناس بوصفه نظاماً اجتماعياً راسخاً، وبوصفه عقيدة ومنظومة فكرية. وكان طبيعياً في هذه الحالة أن يتخندق الدين في خط المواجهة الأول مع الأفكار الحديثة.

وما يقال حتى الآن عن أفعال وردود أفعال الدين والمؤسسات الدينية والفكر الديني إزاءَ الحياة والأفكار العصرية الغربية، هو أساساً: إما بملاحظة الحلول المطروحة لأزمة الهوية (العودة إلى الذات)، (والتي ظهرت عبر ثلاث حالات؛ المواجهة الشاملة مع هوية الغرب المادية، أو الموقف الانتقائي لما هو في الغرب، والاستقواء ضد الاستقطاب، والقبول والرفض في سوق المنتجات والأفكار الغربية، أو الذوبان في الثقافة العالمية التي تتلخص في الثقافة الغربية الحديثة)، وإما ناجمٌ عن نوع من النظرة المسبقة حول جذب الثقافة العالمية نحو المعنويات الذاتية، والانتصار النهائي للدين والثقافة الذاتية على كل ما يبدو اليوم كبيراً ومهماً (وهذا التعبير يخلف وراءه أزمة الهوية من دون حل) أو بحثاً عن حلول عاجلة، وذلك عن طريق التلاعب بأفكار طرفي الصراع ـ انطلاقاً من رؤية ذرائعية ـ إلا أن الذي ظل بعيداً عن الاهتمام هو مدى تأثر المتدينين أنفسهم (المقياس في التدين هو ادعاء المفكر نفسه، أو المتدين، أو الجماعة الدينية) والمعتقدات والأفكار الدينية بالتطورات المعاصرة. ولا يعني (التأثر) بالضرورة: الانفصام أو التقليد أو التعارض، بل يمكن أن يتحقق التأثر من خلال دخول الموضوعات الحديثة إلى دائرة المتدينين، ويمكن أن يتجلى أيضاً في إعادة صياغة المعتقدات والأفكار الدينية.

وفي إيران المعاصرة، وبسبب تأزم الظروف، والصراعات الفكرية والعملية، تتوافر الكثير من المعطيات والمعلومات التي تساعد على استجلاء التطورات الدينية في الفكر الإسلامي الشيعي، أو بشكل عام في الفكر الديني

في إيران. ويبرز الوجه الفكري لهذه الصراعات منذ بداية المواجهات، والسبب في ذلك هو أن المتدينين، وأيضاً المنفتحين على الثقافة الغربية أو المدافعين عنها (بأي اتجاه فكري وفي أي مستوى) كانوا يدخلون حلبة الصراع بوجه ثقافي منذ البداية.

ويتجلى هذا الصراع، بأبرز صورة، في ثورة الدستور[1]، وفي أهم القضايا السياسية (قضية الاستبداد ـ والدستورية). وفي المرحلة الانتقالية، تتجسد أهم الصراعات في المواجهة بين الدين والسياسة، ولأن عامة المتدينين لم يكونوا مجهَّزين بغير الأفكار الفقهية والأصولية (نسبة إلى علم أصول الفقه)، فإن حلولهم وإجاباتهم كانت من هذا القبيل.

ويبرز الوجه الآخر للصراع في التعارض بين الدين والعلم، حيث لا يمكن الإجابة عليه بالمعلومات الفقهية والأصولية. وهنا تتم العودة إلى النصوص الأصلية (القرآن) وتبذل الجهود حتى يتجلّى الاتجاه النصي للدين أكثر فأكثر.

وحلبة الصراع الأخرى هي المواجهة بين الدين والإيديولوجيات المنافسة. وفي هذه الفترة ـ وبسبب الظروف السياسية والتاريخية ـ فإن الماركسية سجلت حضوراً في الساحة أكثر من غيرها، ونهض علماء الدين انطلاقاً من هاجس الدفاع عن الدين لمحاربة الماركسية. وعَدّ بعضهم أن الاستجابة لمتطلبات هذا الصراع يستلزم التفسير الفلسفي للدين، فحاولوا عن هذا الطريق الإجابة على تعارض الدين والعقل، وتعارض الدين والأهداف الاجتماعية[2].

وفي فترة لاحقة برز التعارض بين الدين والعلوم الإنسانية والمعتقدات الدينية.

وبإمكان العرفان والتجارب الباطنية أن تكون منافسة للدين، وأن تكون في نفس الوقت جوهره وأساسه. فلقد استقطبت الأفكار العرفانية والباطنية

---

(١) ثورة الدستور (١٩٠٦) التي عرفت بثورة المشروطية، حيث شهد شهر آب/ أغسطس من عام ١٩٠٦ التوقيع على أول دستور إيراني يقيد الصلاحيات المطلقة للشاه، وأعقب ذلك قيام البرلمان.

(٢) أحد النماذج البارزة في هذا المجال هو كتاب: محمد حسين طباطبائي، **أصول فلسفة وروش رئاليسم (فارسي) (=مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي)**، مع تعليقات مرتضى مطهري (قم: [د. ن.]، ١٩٧٧) الذي شاع في وقته بين المتدينين كثيراً.

المعاصرة أنصاراً ومؤيدين من بين فئات عامة الشعب والمثقفين، ومن هنا بدأت التعاطي مع الدين. إن بعض التحاليل والتفاسير الدينية في هذه الفترة تأثرت بهذه الأفكار، وكانت الحصة الكبرى من هذا التأثير المتبادل للعرفان الإيراني والإسلامي.

إن انفتاح المتدينين والمفكرين الإسلاميين، في النصف الثاني من القرن العشرين، على الفلسفة التحليلية والمناهج الحديثة، واكتشاف قدرة هذه الأفكار في مواجهة إيديولوجيات نظير الماركسية، قد ساعد من جهة على تضعيف أو حذف منافس الدين، وأصبح من جهة أخرى، أساساً لبروز نوع من النظرة للدين في إيران المعاصرة.

إن دراستنا تشمل الساحات الست المذكورة.

وترى جماعة أخرى من المتدينين أيضاً، بأن جوهر الدين يكمن في النصوص وفي سيرة أئمة الدين الذين يعشقونهم إلى حد كبير. وترى هذه الجماعة ضرورة العودة إلى النصوص (القرآن والحديث، وليس القرآن وحده) في مواجهة التطورات الجديدة، كما ترى انفصال الدين عن الفلسفة والعرفان والعلوم التجريبية، وبذلك تسعى إلى استخراج نظام اجتماعي قائم على أساس المعتقدات والأفكار الدينية في مقابل النظم الاجتماعية المعاصرة. إن التناقض الرئيسي في تأليف إجابات وحلول هذه الجماعة هو التناقض بين (الدين والنظم الاجتماعية الحديثة). إن حصيلة هذا المنهج لم يكن عملياً، غير المنهج الفلسفي، وهو ينتهي إلى النتائج نفسها في مُختلف أجزاء دراستنا هذه، ويمكن (لمدرسة التفكير) أن تؤدي إلى نتائج أخرى أيضاً، ولكن هذا الموضوع خارج عن مجال هذه الدراسة.

ولعل أفضل الأساليب لتتبع وإبراز مظاهر التناقضات الموجودة في الفكر الديني المعاصر، هو متابعة ودراسة مفكر ديني تبلورت لديه هذه الأفكار وهذه الرؤية إلى القضايا أكثر من غيره. من هنا، فإننا نركّز على ستة أنواع من الرؤى: الفلسفية، والاجتماعية، والمعرفية (المنهجية)، والعلمية ـ التجريبية، والعرفانية ـ الرمزية، والفقهية ـ الأصولية، للدين والناتجة عن تناقضات وصراعات فترة الانتقال من التراث إلى الحداثة، ولقد اخترنا ستة مفكرين إسلاميين معاصرين في إيران، لنتتبع رؤاهم دراسةً وتحليلاً.

في مجال النظرة الفلسفية اخترنا مرتضى مطهري، ذلك أن أحد أسباب اختيار هذا المفكر هو تغلب نظرته الفلسفية على نظرته العرفانية (الصوفية)، أو نظرته الفقهية ـ الأصولية، ولأنه كان من رجال المؤسسة الدينية، وكان من الطبيعي غلبة نظرته الفقهية ـ الأصولية إلا أن رغبته الشخصية ومتطلبات الفترة التي عاشها رجحت لديه كفة الفراغات الفلسفية. وكان يمكن دراسة أستاذه، العلامة محمد حسين الطباطبائي (١٩٠٢ ـ ١٩٨١م) أيضاً في هذا المجال، ولكن مطهري جمع بين الاتجاه الفلسفي لأستاذه بشكل جيد، إلى جانب الاهتمام بالقضايا الاجتماعية ـ السياسية. ولهذا السبب نستطيع تتبُّع معطيات تلك النظرة في الأمور الجزئية، وهذا هو الدليل الثاني لاختيار مطهري في هذه الدراسة. وبعد مطهري عرفت الساحة الفكرية أفراداً آخرين بنفس المنهج، إلا أن أفكارهم لا تضيف شيئاً جديداً على أدبيات المنهج الفلسفي هذا[٣].

وفي المجال الاجتماعي فإن علي شريعتي هو أبرز الوجوه. وربما كان شريعتي هو أكثر تأثيراً من جميع المفكرين الذين تشملهم هذه الدراسة. وبسبب حداثة دائرة العلوم الإنسانية فإن أرضية ظهور وجوه متعددة قد درست واستوعبت مبادئ وأصول علم الاجتماع بشكل جيد، وحملت، إلى جانب ذلك، هاجس الدفاع عن الدين، لم تنضج بعد. وكما أشرنا فقد برز أفراد في دائرة علم الاقتصاد، إلا أنهم لم يكونوا يحملون فكراً جديداً[٤] في هذا المجال، ولم تتعدَّ اهتماماتهم إدخال التغييرات على الكتابات الفقهية لتقديمها في قالب جديد (أو قل بلغة جديدة)[٥].

أما النظرة المعرفية (المنهجية) فقد طرحها عبد الكريم سروش في بحوث (القبض والبسط في الشريعة)[٦]. فبسبب انفتاح سروش على علم المناهج

---

(٣) مثلاً: محمد تقي مصباح يزدي، **باسداري از سنكرهاى ايدئولوزيك** (فارسي) (= **الدفاع عن الخنادق الإيديولوجية**) (قم: مؤسسة في طريق الحق، [د. ت.])، ودروس في العقائد والفلسفة والأخلاق، ملزمات دراسية، تشكل حلقات في سلسلة النظرة الفلسفية.

(٤) مراجعة كتابات حسن توانائيان فرد.

(٥) ما نُشر في حقبتي السبعينيات والثمانينيات في إيران تحت عنوان (الاقتصاد الإسلامي) هو من هذا القبيل.

(٦) كتاب **قبض وبسط تئوريك شريعت** (طهران: [د. ن.]، ١٩٩١). وقد نقلت الدكتورة دلال عباس الكتاب إلى العربية وصدر في بيروت عن دار الجديد ومنتدى الحوار العربي ـ الإيراني عام ٢٠٠٢.

والفلسفة التحليلية الحديثة من جهة، وانفتاحه على الفكر الديني التقليدي من جهة ثانية، اتجه نحو طرح إجابات جديدة في قوالب جديدة أيضاً. وقد ساعده على طرح نظرته ورؤيته، عدم مواكبة الأفكار الدينية لمتطلبات العصر، بعد الثورة الإسلامية.

ويُعَدُّ مهدي بازرجان من أهم المفكرين الذين طرحوا تفسيرات علمية تجريبية عن الدين. فقد نهض بازرجان من جيل جعل العلم إيديولوجيته، وفي هذا الجيل لم يكن أمام الفكر الديني بد من الاندماج مع الأفكار القائمة على العلوم التجريبية.

أما في النظرة العرفانية ـ الرمزية فلم تكن هناك شخصية مؤثرة في هذه الفترة، بحيث يكون هو شخصياً مؤمناً حقيقياً بهذه النظرة، وأيضاً يكون في موقف الدفاع أو عرض النظرة في هذا المجال اخترنا (حسين نصر) لأنه ـ على أقل التقادير ـ حاول عرض الروح المعنوية ـ الصوفية للدين.

وأما الميرزا النائيني، فإنه يُعَدُّ في افتراض هذه الدراسة من أبرز الوجوه الفقهية ـ الأصولية، ذلك لأنه أولاً، من الفقهاء القلائل الذي اهتموا بالموضوعات المعاصرة، واقتحم هذه الموضوعات ليس بوصفه فرداً عادياً، بل بأفكاره الفقهية والأصولية. وثانياً، لم تشهد الفترة المعاصرة، ولا سيما بعد الثورة الإسلامية (١٩٧٩) حيث عُرض الفقه بوصفه إيديولوجيا هادفة وبرنامجاً اجتماعياً أيضاً، لم تشهد فقيهاً أو أصولياً يتمتع بشخصية فقهية ـ أصولية (بحتة) ويعرض نظرياته في هذا الإطار. إن دراسات ما بعد الثورة لعلماء الفقه هي مزيج من المبادئ العرفانية ـ الفلسفية والأخلاقية والفقهية التي اندمجت بالأهداف الاجتماعية، واختلطت أيضاً بالأفكار الغربية، ومع ذلك فإنها لم تتعمق بالدرجة المطلوبة.

إن الأمر المهم في هذه الدراسة هو المقارنة بين هذه النظرات من مختلف الجهات كالرؤى، والسبل، والمناهج التي تُطرح لإحياء الدين، والمنهج المعرفي، وعلم الإنسان، وعلاقة الدين والدنيا، وعلاقة العلم والدين، ودوافع دراسة الفكر الديني، وسر خلود الدين ورسالته والمصلحين الدينيين.

ويقدِّم الجدول الآتي خلاصة البحوث، أو الإطار العام لهذه الدراسة.

جدول الإطار العام للدراسة

المفكر الديني	منهج التحليل	النظرة	منهج الإصلاح الديني	منهج دراسة الدين	علم معرفة الإنسان	المصلحون	الدين والدنيا	رسالة الدين	دوافع دراسة الدين	العلم والدين	سر خلود الإسلام
شريعتي	اجتماعي	إيديولوجية	التجديد الإسلامي	الكتاب والسنة: منهج واستراتيجية النضال الفكري والاجتماعي، منهج دراسة الأنماط	صراع الإنسان بين الطين وخلافة الله	المتنوّرون الإسلاميون	الاتجاه الدنيوي للدين والجمع بينهما	رسالة اجتماعية	المسؤولية الدينية	-	-
مطهري	فلسفي	إيديولوجية	الاجتهاد	التعليمات الثلاثة (الأخلاق، الكلام، الفقه) العودة إلى القرآن والسنة	الفطرة	الخلفاء	عدم التقيّد بالدنيا، الاتجاه الدنيوي للدين، والجمع بينهما	سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة	الدفاع عن الدين وتبليغه	عدم التناقض، مع الفصل بين دائرتي عمل الاثنين	النضج البشري
سروش	معرفي (ابستمولوجي)	الشخصية الأخلاقية ـ العرفانية للدين	إعادة صياغة الفكر الديني	فهم الكتاب والسنة على أساس آخر المكتسبات النظرية المنهجية للبشر.	علمي ـ عرفاني	مستنورون الدينيون	التدين يعني الاكتفاء بحد أدنى من الدنيا	-	الهاجس الديني	التعارض المبارك والدائم بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية	نزول القرآن لكل مسلم
بازرجان	علمي	المكاشفة والحضور والإيديولوجيا مع التركيز على الأول	التجديد الإسلامي مع العودة إلى القرآن ومكافحة الخرافات	دراسة القرآن بالاتجاه العلمي	الفطرة	المتنورون الإسلاميون	اهتمام الدين بالدنيا وعدم وجود مسافة بين الاثنين	رسالة اجتماعية، ارتباط العبد بالله	الدفاع والتبليغ	عدم التعارض	النضج البشري
نصر	عرفاني ـ رمزي	طريقة المعرفة والعرفان	إحياء الحضارة الإسلامية في صورتها العرفانية	تهذيب الباطن الإنسان ـ حيوان معنوي (الفطرة)	فلسفي ـ عرفاني	المجددون في نهاية كل فترة انحطاط (الأنبياء والأولياء)	رفض الاتجاه الدنيوي	إضفاء مضمون استعادة الهوية	استعادة الهوية	عدم التعارض وتبعية العلم للدين	الجمع بين شريعة موسى، وطريقة عيسى (الظاهر والباطن)
نائيني	فقهي ـ أصولي	دينية، فقهية	القضاء على الاستبداد	المناهج التقليدية (كلامية ـ أصولية)	-	-	-	-	الوظيفة الشرعية	-	-

الفصل الأول

الفكر الديني عند النائيني

الميرزا محمد حسين النائيني (١٢٧٧ ـ ١٣٥٥هـ)(*) مجتهد معروف، وعالم أصولي بارز[١]، دفعه حضوره في خضم الأحداث السياسية المرتبطة بثورة الدستور في إيران، إلى الاهتمام والتفكير في القضايا السياسية ـ الاجتماعية. ولعل أهم وأبرز الأمور في حياته هو دفاعه عن الدستورية ونضاله الفكري والعملي ضد الاستبداد، وكان هذا النوع من النضال يتطلب فهماً آخر للنصوص الدينية، ونظرة مختلفة إلى الدين وإلى حضوره في الساحة الاجتماعية ودوره الدنيوي، تختلف عن نظرة سائر علماء الدين السائدة.

كان النائيني كسائر الإسلاميين يتحرك بهاجس الدين في القضايا المختلفة، وكان هذا الهاجس يدفعه أحياناً للمبالغة في بعض المسائل التاريخية. فقد كان يؤمن بأن الأوروبيين كانوا قبل الحروب الصليبية يفتقدون جميع وجوه الفلسفة العملية (العلوم الحياتية) وما وُجِد عندهم بعد هذه الفترة

(*) منظر الحركة الدستورية (١٩٠٦م) في إيران وأحد قادة المواجهة ضد الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي. كتب رسالته **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** ضمن سياق نفي الاستبداد الديني وشرعنة الدولة الدستورية.

ولد النائيني في مدينة نائين من توابع أصفهان عام ١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م، وكان أبوه شيخ الإسلام ومفتي الدولة، ذهب إلى أصفهان للدراسة الدينية، ثم هاجر إلى النجف الأشرف في العراق عام ١٨٨٥م. انتقل إلى مدينة سامراء بالعراق ليدرس على يد الميرزا محمد حسن الشيرازي، أحد الفقهاء وأعلام محاربة الاستعمار حتى عام ١٨٩٦م، حيث انتقل بعدها إلى كربلاء المقدسة ثم النجف وهناك تعرّف على أفكار الأفغاني وبدأت بينه وبين السيد جمال الدين الأفغاني مراسلات سياسية.

لعب دوراً كبيراً في صدور فتوى تحريم التنباك بواسطة أستاذه الشيرازي الذي أدى إلى الضغط على البريطانيين في إيران. كانت لآرائه ومواقفه السياسية دوراً كبيراً في تحديد السلطة السياسية ونجاح الحركة الدستورية في إيران عام ١٩٠٦ م.

للمزيد حول النائيني ونص الكتاب بالعربية انظر: توفيق الشيخ، **ضد الاستبداد** (بيروت: المركز الثقافي العربي، [١٩٩٩])، ومجلة **الموسم** (أكاديمية الكوفة ـ هولندا).

(١) طُبعت دروسه في أصول الفقه تحت عنوان **فوائد الأصول** حرّرها محمد علي كاظمي خراساني، مع تعليقات آغا ضياء الدين العراقي (انتشارات جامعة مدرسين حوزه علمية قم، ج ١ و٢، ١٤٠٤هـ، ج ٣، ١٤٠٦هـ)

التاريخية إنما اكتسبوه من المسلمين «أخذ الأوروبيون مبادئ الحضارة والسياسات الإسلامية من الكتاب والسنة وأحاديث الإمام علي عليه السلام وغيرها، وقد اعترفوا بذلك بإنصاف في تواريخهم السابقة، كما أقروا بعجز العقل البشري عن الوصول إلى تلك المبادئ، وبأن كل تقدمهم الاستثنائي الذي تحقق خلال النصف الأول من القرن إنما كان مستنداً إلى اتباعها»[٢].

كما يرى النائيني سر تقدم الأوروبيين في «حُسن الممارسة والتطبيق، وإجادة استنباط واستخراج تلك المبادئ»[٣] وسر تخلف وانحطاط المسلمين في تورطهم «في ذل عبودية وأسر طواغيت الأمة المعرضين عن الكتاب والسنة»[٤] مما أدى بهم إلى التوغل في التخلف والتقهقر.

وما دام المسلمون يعملون على أساس الشورى والعدالة والحرية والمساواة، فإنهم كانوا في حالة تقدم وكانت الديار الإسلامية في اتساع: «ويعتقد كل السياسيين والمطلعين على الأوضاع الدولية من الإسلاميين وغيرهم بأنه: كما كان الأساس الطبيعي لتقدم الإسلام في العصر الإسلامي الأول ـ ذلك التقدم الهائل والسريع الذي تحقق في أقل من نصف قرن ـ يكمن في العدالة والشورى لنظام الحكم الإسلامي، وحرية المسلمين ومساواتهم في الحقوق والأحكام مع الخلفاء وبطانتهم، كذلك فإن الأساس الطبيعي لهذا الانحطاط الذي مُني به المسلمون، ولتفوُّق الشعوب المسيحية عليهم ـ حيث نهبوا بلادهم، ولم يبق أمامهم إلا سلب أقل القليل المتبقي ـ يكمن في عبودية وأسر المسلمين تحت وطأة الحكومة الاستعبادية الموروثة من أيام معاوية»[٥].

وكان النضال ضد الاستبداد وذيوله هو السبب الباعث للنائيني على التدخل في السياسة وكتابة البحوث حولها، وقد عرض الموضوعات والمعارف الدينية بشكل يُبرِّؤها من شوائب الاستبداد. وكان دائماً يسمي الاستبداد بـ «الشجرة الخبيثة» والمستبدين بـ «الذئاب الضارية»[٦].

---

(٢) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة** (فارسي)، ط ٨ (طهران: شركت سهامي انتشار، ١٩٨٢)، ص ٢ (كتب طالقاني مقدمة على هذا الكتاب، كما شرح بعض مواضيع الكتاب في الهامش، وعرض خلاصة كل فصل).

(٣) المصدر نفسه، ص ٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩ .

(٦) المصدر نفسه، ص ٤ .

وفي مواجهة الجماعات التي كانت تجعل الحكم الدستوري بدعة وزندقة وإلحاداً، كان النائيني يَعُدُّ الحكم الاستبدادي، جامعاً لهذه الصفات، وكان يرى أن من واجبه النضال ضد هذه الجماعات، وبهذا الهدف كتب رسالة **تنبيه الأمة**: «إن كتابة هذه الرسالة هو لتنبيه الأمة إلى ضرورات الشريعة، وتنزيه الملة (أي الدين والشريعة) من الزندقة والإلحاد والبدعة (بدعة الاستبداد)، لذلك سمّيتها: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**»[٧].

ولكي يستعرض النائيني حقيقة الاستبداد، فإنه يمهد لذلك بعدة مقدمات:

المقدمة **الأولى** حول ضرورة الحكومة والسلطة السياسية: «إن قوام نظام العالم وحياة البشر يتوقف على وجود حكومة وسلطة سياسية، سواء تجسدت في شخص واحد، أو في هيئة جمعية، وسواء كان التصدي للحكم عن طريق اغتصاب السلطة بالقوة أو بالوراثة، أو عن طريق الانتخابات»[٨].

المقدمة **الثانية** حول مبدأ السيادة الوطنية: «والمعلوم بالضرورة هو أن حفظ شرف واستقلال وشخصية أية أمة، سواء في مجال المميزات الدينية أو الخصائص الوطنية، إنما يتحقق بالاستقلال الذاتي في الإدارة الحكومية، وفي غير هذه الحالة فإن جميع المميزات والخصائص وأهمها: الدين والمذهب والشرف والاستقلال الوطني والشخصية القومية تتعرض للبوار والفناء»[٩].

المقدمة **الثالثة** حول المسؤوليات والشؤون الحكومية التي يعبر عنها بإيجاز بـ «حفظ جوهر الإسلام»: «إن جميع المبادئ (التي ذكرت) من توقف نظام العالم على مبدأ وجود سلطة سياسية، وتوقف صيانة شرف وشخصية أية أمة على الاستقلال في الإدارة الحكومية، كل ذلك ينتهي إلى مبدأين: ١ ـ تنظيم الشؤون الداخلية للبلاد والاهتمام بتربية أبناء الشعب، وإعطاء كل ذي حق حقه ومنع الناس عن تطاول بعضهم على البعض الآخر، إلى غير ذلك من الوظائف الأساسية فيما يرتبط بالمصالح الداخلية للبلاد والأمة. ٢ ـ صيانة البلاد عن التدخل الأجنبي، وأخذ الحيطة والحذر من المؤامرات التي تحاك في هذا المجال، وإعداد القوات العسكرية للدفاع عن البلاد، وغير ذلك»[١٠].

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٦ .

(٨) المصدر نفسه، ص ٦ .

(٩) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧.

المقدمة **الرابعة** حول تقسيم الحكم السياسي إلى نوعين لا ثالث لهما: الحكم القائم على أساس المِلْكية، والحكم القائم على أساس الولاية، ففي الأول «يتصرف الحاكم مع الشعب والوطن كما يتصرف أحد المالكين في أمواله الشخصية، فهو يرى الوطن وما فيه ملكاً شخصياً له، ويرى أبناء الشعب كالعبيد والإماء، بل كالحيوانات والبهائم، وأنهم مخلوقون ومسخّرون لتحقيق رغباته وشهواته»[١١] وأن «اهتمامه بصيانة البلاد لا يتعدى اهتمام سائر المالكين بمزارعهم وممتلكاتهم، وكل ذلك منوط بأهوائه وميوله الشخصية؛ فإن شاء صانها، وإن شاء وهبها بأدنى تزلف وتملق لطرف آخر، وإن شاء باعها أو رهنها[١٢]؛ لتوفير نفقات سفراته الترفيهية، وإن شاء سمح للآخرين بالتطاول على شرفه وعرضه، وأعلن بذلك أنه عديم الشرف والكرامة»[١٣].

أما في الحكم الولائي (الولاية) فالأساس أنه «لاجود أصلاً لشيء اسمه المِلْكية أو التسلط بالقوة، أو أن يكون الحاكم فعالاً لما يشاء وحاكِماً بما يريد، بل أساس الحكم (الولائي) يقوم على إنجاز الوظائف الحكومية وتأمين المصالح العامة التي تتوقف على وجود السلطة، وتتحدد سلطة الحاكم بحدود المسؤوليات والوظائف، وتتقيد بعدم تجاوزها»[١٤].

ويطلق النائيني على النوع الأول عناوين «الاستبدادية، والاستعبادية، والتعسفية، والتسلطية، والتحكمية» وعلى النوع الثاني الحكومة «المقيَّدة، والمحدودة، والعادلة، والمشروطة، والمسؤولة، والدستورية».

وما يريد النائيني استنتاجه من المقدمات الأربع هو أنه إذا كان وجود الحكومة أمراً لا مفر منه، وإن السيادة ينبغي أن تكون وطنية، وإذا كانت السلطة السياسية تتحمل مسؤوليات ووظائف جمة، فإن النوع الثاني من الحكم بإمكانه إنجاز هذه الوظائف والمسؤوليات بأقل قدر من النتائج السلبية إذا ما قورن بالنوع الأول الذي يعد أساس انحطاط الأمم وفناء الشعوب.

وأما كيف يمكن الانتقال من النوع الأول ومن الوصول إلى النوع الثاني

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٢) إشارة إلى ملوك القاجارية، (١٧٨٦ ـ ١٩٢٥) بالذات الملك (ناصر الدين شاه) الذي كان يبيع ثروات الوطن لتوفير رحلاته الشخصية إلى أوروبا.

(١٣) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١.

من الحكم؟ الطريق هو تقييد سلطة الحاكم، وذلك بتأسيس نظام المراقبة والمحاسبة على أساس مبدأ مسؤولية الحاكم، هذا من جهة. ومن جهة أخرى بمشاركة الشعب، ومساواته مع الحاكم، وحريته في النقد والمعارضة. وتتوقف هذه الأمور على:

«سنّ دستور شامل وفقاً للحدود المذكورة، بحيث يميز المصالح العامة التي يجب العمل على تأمينها، عن تلك التي لا يحق (للسلطة السياسية) التدخل فيها. ويتضمن رسمياً تحديد كيفية أداء الوظائف (الحكومية) وحدود سلطة الحاكم، وحريات وحقوق جميع أبناء الشعب وفقاً للموازين الشرعية، وأن التجاوز عن دائرة مسؤولية حراسة (الوطن) وتحمل الأمانة إلى الإفراط أو التفريط يُعَدُّ خيانة بالمصالح العامة، ويستوجب رسمياً عزل الحاكم إلى الأبد، وتطبيق سائر العقوبات المترتبة على خيانة الأمانة بحقه»[١٥].

وأيضاً فإن الأمور المذكورة تتوقف على «إرساء مبدأ المراقبة والمحاسبة والمسؤولية الكاملة، وذلك بتشكيل هيئة مسدِّدة ورادعة (تشريعية) مؤلفة من العقلاء والعلماء والحريصين على مصلحة الشعب والعارفين بالحقوق الدولية المشتركة والواعين لمتطلبات العصر والمهام السياسية فيه، تقوم بالمراقبة والمحاسبة والإشراف على أداء الوظائف الضرورية العامة، والمنع من تجاوز الحدود والتفريط في المهام»[١٦] وهذا هو المجلس التشريعي.

ويُعدّ هذان المبدآن، أي: الدستور والمجلس وما يترتب عليهما كمبدأ فصل السلطات الثلاث من أسس النظام الدستوري، ويهدف النائيني في أطروحته إلى مكافحة الاستبداد بهذه الأدوات.

ويرى النائيني وجوب النضال ضد الاستبداد، كما يَعُدُّ دستورية الحكم من أوضح البديهيات في الدين الإسلامي: «على أي حال، فإن تفسير حقيقة الحكم في الدين الإسلامي، بل في جميع الشرائع والأديان، بتحمل أمانة الولاية من قِبَل أحد أبناء الشعب الذي يشترك مع الآخرين في الحقوق العامة، ودون أن يتمتع بأية امتيازات إضافية، مع تحديد صلاحياته لكي لا يتحول إلى الاستبداد والتحكم والظلم وَفْقَ رغباته الشخصية، هو من أظهر

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

البديهيات في الدين الإسلامي، بل في جميع الشرائع والأديان»[١٧].

والملاحظ في أقوال النائيني هو سعيه للبحث عن إطار ديني للموضوع.

ويرى النائيني أن ما يعزز الاستبداد السياسي في الأمة هو تأييد الفكر الديني له، من هنا فإنه يشن حملة عنيفة ضد علماء الدين المعارضين لدستورية الحكم ويطلق عليهم تكراراً «الاستبداد الديني»[١٨]، ودائماً يُرى في ثنايا بحوثه يوجه الخطاب إليهم، ويرد على شبهاتهم التي يثيرونها حول الدستورية وتعارضها مع الإسلام. ويسمى النائيني هذه الفئة بالغافلين عن المعارف الدينية ويشير إلى أسباب أخرى لوقوفهم ضد الاتجاه الدستوري: «وللأسف الشديد، فإن مؤيدي الظلم في هذا العصر، وحملة الاستبداد الديني (المعارضين للدستورية) يَغْفُلُون إلى حدٍ كبير عن مضامين الكتاب والسنة وأحكام الشريعة وسيرة النبي والأئمة، وبدل أن يقولوا عن مجلس الشورى الوطني: إنّ هذه بضاعتنا ردّت إلينا، فإنهم يعدّونه مخالفاً للإسلام، ويخيّل إليك أنهم لم يقرؤوا الآية السالفة الذكر والواضحة الدلالة ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ (الشورى: ٣٨) في كتاب الله العزيز، أو أنهم لم يستوعبوا مضمونها، أو أنهم بسبب منافاة الآية مع رغباتهم وما فيهم من الاستبداد والاستعباد، شملتهم الآية الكريمة: ﴿**نبذ فريق من الّذين أوتوا الكتاب كتاب اللّه وراء ظهورهم كأنّهم لا يعلمون**﴾ (البقرة: ١٠١)[١٩].

وبعد ذكر الآيات القرآنية حول الأحبار والرهبان، يرى النائيني أن علاج الاستبداد السياسي يتوقف على معالجة الاستبداد الديني، وبسبب صعوبة المعالجة الثانية فإنه يعتقد بصعوبة المعالجة الأولى أيضاً: «من هنا يظهر مدى سلامة استنباط بعضِ العلماء[٢٠] وقولهم: إنّ الاستبداد ينقسم إلى سياسي

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٦، ٦٠ و٦٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٢٠) من المحتمل جداً أن يكون المقصود من بعض العلماء هو مؤلف كتاب **طبائع الاستبداد** لعبد الرحمن الكواكبي (١٢٦٥ ـ ١٣٢٠هـ)، حيث يتعرض في كتابه إلى حقيقة الاستبداد وأنواعه، ويشير في الفصل الأخير إلى سبل التحرر منه، فيرى الكواكبي أن الاستبداد السياسي ينشأ من الاستبداد الديني... ذلك لأن أحدهما يهيمن على عالم الأفئدة، في حين يتحكم الآخر في عالم الأجسام. وهناك تقارب كبير بين مضامين قسم «الاستبداد بالدين» في هذا الكتاب، وبين حديث النائيني حول الاستبداد الديني.

وديني، وإنهما تَوْأَمان مترابطان يحفظ أحدهما الآخر، واتضح أن اقتلاع هذه الشجرة الخبيثة والتحرر من هذه العبودية النكراء ـ الذي لا يتحقق إلا بوعي الأمة ـ هو سهل في القسم الأول (الاستبداد السياسي) على حين هو في غاية الصعوبة في القسم الثاني (الاستبداد الديني) الذي يؤدي إلى صعوبة العلاج في القسم الأول كذلك»[٢١].

أولاً: اتجاه النائيني في الفكر الديني

ولكي يدافع النائيني عن الدستورية دفاعاً دينياً، ويزيل الصبغة الاستبدادية عن الدين، فإنه يسلك طريقاً خاصاً إلى الدين. إنه فقيه أصولي بارز ومن الطبيعي أن يوظف كل عمله في هذا المجال، ونستطيع من خلال استعراض نماذج كثيرة من بحوثه وآرائه أن نثبت أن اتجاه النائيني في دراسة الفكر الديني هو اتجاه فقهي أصولي. وإليك بعض النماذج:

١ ـ يعتقد النائيني أن مشكلة العالم الإسلامي الأساسية تكمن في الاستبداد السياسي المصحوب بالاستبداد الديني، وعليه أن يبحث عن حل لهذه المشكلة.

وبحسب النائيني إن الحلّ هو أنه: مادام وجود السلطة السياسية أمراً لا مفر منه، وما دمنا لا نعيش في عصر الإمام المعصوم حتى نسلّمه كل مقاليد السلطة فنعيش في أمان من التسلط اللاشرعي والاستبداد، فإننا نستطيع بقبول مبدأ المحاسبة والمراقبة والمسؤولية الكاملة، وتحديد مهام الحكومة وتقييد السلطة، أن نقلل احتمالات فساد السلطة السياسية: «إذن، فإن السبيل إلى صيانة الحكم الولائي ومنعه من التحول إلى الملكية المطلقة وردعه عن تجاوز الحدود والتفريط ـ كسائر الولايات والأمانات ـ هو المحاسبة والمراقبة ومبدأ المسؤولية الكاملة فإن أسمى الأساليب لصيانة حقيقة الحكم وأداء الأمانة، والمنع من تحوله إلى الاستبداد وإلى الممارسات الشهوانية والاستئثار بالسلطة، هو العصمة التي نعتقد نحن الإمامية باشتراطها في الحاكم العام»[٢٢]. ومع عدم توافر العصمة في الحاكم، فإن البديل ـ حسب ما يرى

---

(٢١) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

النائيني - ينحصر في التمسك بمبادئ الديمقراطية من الدستور والبرلمان[٢٣] وفصل السلطات.

إن هذه النظرة إلى مسألة الحكم تعني: أولاً، أنه يتعامل مع الحكم باعتباره من مصاديق الأمانة ويطبق عليه أحكام الأمانة، وثانياً، لا يرى جدارة أي شخص بشكل مطلق لتسُّلم مقاليد السلطة في عصر الغيبة[٢٤]، ومن هنا، ثالثاً، لا يرى جواز ممارسة السلطة المطلقة في عصر الغيبة. ورابعاً، لأن النائيني ينظر إلى الأمور بمنظار الفقيه، وهو في الواقع منظار حقوقي قانوني إلى الأمور، فهو ليس مثالياً في آرائه، ويرى أن المسؤولية هي العمل على تقليل احتمالات فساد الحاكم والسلطة أكثر من الاهتمام بالقضاء عليهما[٢٥]. إن هذه الأمور الأربعة تشهد بوضوح على أن النائيني ينظر إلى القضايا السياسية والحكومية من منظار الفقه.

٢ ـ يقارن النائيني الدستور وضرورته وأداءه العملي بالرسائل العملية[٢٦]: «إن الدستور المشار إليه الذي ينظم الأمور السياسية والأنظمة الاجتماعية العامة هو بمثابة الرسالة العملية للمقلدين في مجالات العبادات والمعاملات،

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥٧: «يُعتبر تعيين سلطة وهيئة مسدِّدة (مجلس الشورى) في اعتقادنا نحن الإمامية، البديل المستطاع للعصمة».

(٢٤) عصر الغيبة هو فترة ما بعد غيبة الإمام الثاني عشر (المهدي بن الإمام الحسن العسكري (عليه السلام)) الذي يعتقد الشيعة الإمامية بولادته وغيابه عن الأنظار (٣٢٩هـ)، وأنه سوف يظهر بإذن الله عز وجل في آخر الزمان لكي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً، حسب ما جاء في الأحاديث المروية عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وأهل بيته الطاهرين (عليهم السلام). [المترجم]

(٢٥) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٥٦: «وفي هذا المجال، حيث لا تتوافر العصمة، ولا التقوى والعدالة والعلم في القابضين على مقاليد الحكم، بل نحن متورطون بالنقطة المقابلة والمضادة تماماً لهذه القيم، وحيث عرفت ضرورة التمسك بالقدر المستطاع من تحديد السلطة في الإسلام، وأن هذا الأمر متفق عليه بين الأمة الإسلامية، وهو من بديهيات الدين الإسلامي، وعرفت أن من الثوابت القطعية هو لزوم العمل بمبدأ الشورى الذي ينص عليه الكتاب والسنة والسيرة المقدسة، فإنه لا يمكن الحصول على البديل إلا بإيجاد سلطة مسدِّدة ورادعة خارجية (السلطة التشريعية) تستطيع، أن تقوم مقام العصمة، أو على الأقل أن تكون البديل عن العقل والعدالة والتقوى». وفي مكان آخر (ص ٤٧) يرى أن الحاكم الجائر يغتصب منصب الولاية والإمامة إلى جانب اغتصابه رقاب العباد والبلاد، في حين لا يغتصب الحاكم العادل سوى منصب الولاية والإمامة، وهو بعيد عن الاغتصاب الآخر، أي: الانتقال من الأسوء إلى السيِّئ.

(٢٦) الرسالة العملية، مصطلح شائع بين الشيعة الإمامية يُطلق على كتب الأحكام الشرعية التي يكتبها الفقهاء للعمل بها من قبل عامة الناس (المقلِّدين)، وهي تحتوي على فتاوى واجتهادات الفقيه في مجالات العبادات، والأحوال الشخصية، والمعاملات، والإرث، دون الإشارة إلى أدلتها التفصيلية. [المترجم].

وهو الأساس في تحديد صلاحيات الحاكم حيث يجب عليه عدم تجاوزه، ولهذا يسمى بالقانون الأساسي أيضاً»[٢٧].

هذا النوع من المقارنة يدل أولاً، على أن النائيني يرى أن الرسائل العملية لا تفي بمعالجة القضايا السياسية والاجتماعية، وأن الدستور غير المخالف لأحكام الشريعة[٢٨] مكمل لها، وثانياً، ينظر إلى الدستور بوصفه لائحة قانونية تنظم شؤون السياسة والمجتمع، كما الرسائل العملية التي تنظم حقوق ووظائف الأفراد وبعض الوظائف الاجتماعية.

٣ ـ وترتبط شرعية مجلس الشورى ـ حسب رأي النائيني ـ بوجود عددٍ من الفقهاء العدول فيه، خلافاً لرأي أهل السنة بشرعية صلاحيات وقرارات أهل الحل والعقد:

«استناداً إلى مبادئنا نحن الإمامية التي ترى إدارة الأمور العامة، وسياسة شؤون الأمة من وظائف النواب العامين[٢٩] في عصر الغيبة، فإن وجود عدد من المجتهدين في مجلس الشورى المنتخب للقيام بتصحيح القرارات (وفقاً لموازين الشريعة) والموافقة عليها، يكفي لشرعيته»[٣٠].

هذه النظرة تأتي هي الأخرى لتعتبر سياسة أمور الأمة، في المنظار الفقهي، من صلاحيات النواب العامين، كما تصدر نفس الحكم للوكيل المأذون من قبل النائب العام، من نفس المنطلق الفقهي[٣١].

٤ ـ والمخرج الفقهي الآخر الذي يراه النائيني لتحديد الحكومة هو تشبيهها بالوقف: «إن تغيير شكل الحكم والسلطة السياسية (أي من الاستبداد

---

(٢٧) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ١٤، و٥٨ على التوالي.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤، «وتأتي شرعية الدستور، بعد اشتماله على جميع جوانب تحديد الصلاحيات، وشموله لجميع المصالح العامة الضرورية، من عدم مخالفته للموازين الشرعية، دون اعتبار لأي شرط آخر».

(٢٩) النائب العام، يطلق لدى الشيعة الإمامية على الفقيه العادل الجامع لشرائط الإفتاء، باعتباره نائباً عن المعصومين في غيابهم لإدارة شؤون الأمة. [المترجم].

(٣٠) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٥٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٩: هنا يستعين النائيني بالآية: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾ (النساء: ٥٩) ليستدل على اشتراط الاذن للحكومة في عصر الغيبة كما الامر في عصر النبي (ﷺ) أو المعصوم، ويرى النائيني وجوب اطاعة هذه الحكومة.

إلى الدستورية) يشبه تماماً تعيين النظار لصيانة الوقف المغصوب، وتحديد تصرفات المتولي الغاصب في إطار مصلحة الوقف، وإن إزالة سلطة المتولي الغاصب التملكية ـ التي هي غصب آخر إضافي ـ وإلزامه بالعمل بمقتضى الوقف ومنعه من التصرفات اللا مشروعة فيه، يشبه إزالة عين النجس من المكان المتنجس»[٣٢].

إن تشبيه الحكومة بالوقف، ومقارنة لوازم الوقف بلوازم الحكم، واعتبار أصل السلطة السياسية مغصوباً في عصر الغيبة أحكام ومقارنة قيام السلطة الولائية عوضاً عن السلطة التملكية، بإزالة عين النجاسة من المكان المتنجس.. كل ذلك يشهد على نظرة فقيه إمامي لظاهرة الحكومة والإمارة.

١ ـ ويعتقد النائيني أنه يمكن استنباط ضرورة كون السلطة السياسية الولائية العادلة، مسؤولة، ودستورية، ومحدودة الصلاحيات من مبدأي الحرية والمساواة، ويرى أنه شخصياً قد فعل ذلك: «ولا بد من الاعتراف بحسن استنباط أول حكيم انتبه إلى هذه الأمور، واستنبط مما عرضته إن الحكم الولائي العادل يجب أن يكون مسؤولاً وشوروياً ومقيداً ومشروطاً ومحدوداً، وأن يقوم أساسه على المبدأين المباركين: الحرية والمساواة، والمسؤولية المترتبة عليهما، وإن حفظ مقدماته يتوقف على هذين الركنين المذكورين... فما أجدره بالشرف والفخر»[٣٣]. إن أسلوب عملية الاستنباط هو نفس الأسلوب (أصول الفقه) الذي يتبعه الفقهاء في «استخراج مجموعة من القواعد الدقيقة من كلمة طيبة واحدة هي: لا تنقض اليقين بالشك»[٣٤]. وكأن المطلوب أن نعتبر مبدأي المساواة والحرية أيضاً من أصول الفقه الأساسية، لكي نستنتج منهما القواعد والنتائج المطلوبة.

٢ ـ ويستعين النائيني للاستدلال على تحديد السلطة السياسية، إضافة إلى الأبواب الفقهية المذكورة، بثلاث مسائل فقهية أخرى، هي: ١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يجب بناءً عليهما ردع وتحديد الشخص الظالم الذي يرتكب عدداً من المنكرات في وقت واحد، ٢) باب الأمور

---

(٣٢) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٤٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٣٤) المصدر نفسه.

الحسبية حيث المتيقن أنها موكولة للفقهاء في عصر الغيبة، وهذا أيضاً يحدد سلطة الحكومة، و٣) باب الولاية، حيث باستطاعة الفقيه تعيين شخص أمين للإشراف على المال المغصوب، أو تعيين هيئة نظار لمراقبة التصرفات فيه وتحديدها[٣٥]. وهنا يستنتج النائيني: «... إذا اتضحت هذه المسائل الثلاث، فإنه لا يبقى مجال للتشكيك في وجوب تغيير السلطة الجائرة الغاصبة من القسم الأول (الاستبداد) إلى القسم الثاني (الدستورية) إن لم تتوافر القدرة على أكثر من ذلك»[٣٦].

٣ ـ إن استدلال النائيني بمبدأ المساواة، بمعنى مساواة جميع أبناء الشعب مع الحاكم في جميع الحقوق والأحكام، إنما هو استدلال قانوني فقهي. ويقسم النائيني المساواة إلى ثلاثة أقسام: المساواة في الحقوق، والمساواة في الأحكام، والمساواة في الأمور الجزائية، ويسوق لكل قسم نموذجاً من سيرة النبي (ﷺ) والأئمة من أهل بيته (عليهم السلام)[٣٧].

٤ ـ وخلافاً للكثير من المتعلمين أو سائر فئات الشعب الذين يعتبرون مكافحة الاستبداد وظيفة عقلية، أو واجباً وجدانياً، فإن النائيني، وانطلاقاً من ذهنيته الفقهية، يعدّها فريضة شرعية ومن (ضروريات الدين): «إن تفسير حقيقة الحكم في الدين الإسلامي، بل في جميع الشرائع والأديان، بتحمل أمانة الولاية من قِبَل أحد أبناء الشعب الذي يشترك مع الآخرين في الحقوق العامة، ودون أن يتمتع بأية امتيازات إضافية، مع تحديد صلاحياته لكي لا يتحول إلى الاستبداد والتحكم والظلم وفق رغباته الشخصية، هو من أظهر البديهيات في الدين الإسلامي، بل في جميع الشرائع والأديان»[٣٨]. و«بديهي أن تغيير السلطة الجائرة الغاصبة من النوعية الأولى الظالمة، إلى النوعية الثانية العادلة، يؤدي ـ إضافة إلى ما ذُكر ـ إلى حفظ الإسلام، وصيانة ديار المسلمين من هيمنة الكفار، ولهذا السبب فهو من أهم الواجبات»[٣٩].

وتوضح الدلائل المذكورة أن النائيني ـ وبسبب الذهنية الفقهية الأصولية

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥٠.

التي كان يتمتع بها ـ اقتحم القضايا السياسية والاجتماعية من مدخل فقهي ـ أصولي أيضاً. ولكن أولاً، لا يمكن التوصل إلى نفس النتائج من كل مدخل فقهي ـ أصولي، بل ترتبط النتائج والمستلزمات مباشرة بالقضايا والدوافع الشخصية. فإنه يمكن أن نجد شخصاً آخر من الفقهاء يتوصل إلى نتائج مخالفة تماماً، بالاستناد إلى الذهنية الفقهية نفسها ـ الأصولية الشائعة في المدارس الدينية الشيعية(٤٠). فالنائيني يستنبط مبدأ فصل السلطات من فقرة من عهد الإمام علي بن أبي طالب (ع) لمالك الأشتر(٤١)، على حين الكثير من الفقهاء الآخرين، إما أنهم لا يستنبطون هذه الفكرة من الفقرة ذاتها، وإما أنهم يفهمون كلام الإمام علي بصورة مغايرة. ثانياً، لم يكن النائيني، رغم إيمانه بالفقه وبالتفكير والاجتهاد في الإطار الفقهي ـ الأصولي، لم يكن يرى كفاية الفقه الموجود لحل المسائل السياسية والاجتماعية بنحو إيجابي، في حين كان فريق آخر من الفقهاء يرى كفاءة الفقه لإدارة المجتمع. إن السبب في اعتبار النائيني عدم مخالفة الموازين الشرعية، هو الشرط الوحيد لشرعية الحكم والدستور، يكمن في رؤيته بأن بعض القضايا الاجتماعية والسياسية، الخارجة عن إطار الفقه وغير المرتبطة به، لها دور إيجابي في الحكم. واعتقاده بوجوب عدم تجاوزها.

ثانياً: نظرة النائيني للدين

كيف ينظر النائيني للدين؟ وما الخصائص التي تميز نظرته إذا قيست بنظرة فقهاء عصره كافةً؟ وما دور الدين في المجتمع؟. وما موقع الأنبياء في هذا العالم، وما السبب في بعث الرسل؟. إلى أي درجة يمكننا تصور دور الحداثة في الدين؟.

كما يبدو من أقوال النائيني ـ لا نعرف شيئاً، عما لم يتطرق إليه المفكرون ـ إن الدين هو عبارة عن الفقه. أما الوجوه الباطنية للدين فهي غير واضحة في آراء النائيني ككثير من الفقهاء. ولكن ما يميز النائيني عن غيره من الفقهاء هو تركيزه على القرآن ونهج البلاغة. فالفقهاء عامة يركزون اهتمامهم

---

(٤٠) النموذج البارز لهذا الأمر في عصر النائيني هو الشيخ فضل الله النوري (استشهد ١٣٢٧ هـ ـ ١٩٠٩م) بسبب معارضته للحكومة الدستورية، ودعا إلى الحكومة الشرعية أو سائر علماء الدين الذين عارضوا الدستورية.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

على أحاديث الكتب الأربعة[٤٢] ويستنبطون الأحكام الشرعية من الروايات الواردة في هذه الكتب (ليس جميع رواياتها متعلقة بالأحكام بالطبع، لأنهم يعتبرون بعضها روايات أخلاقية وخارجة عن دائرة الاجتهاد) ولا يرون ضرورة قصوى للعودة المكررة إلى القرآن ونهج البلاغة. إلّا أن النائيني بسبب القضايا التي يواجهها لا يستطيع الاكتفاء بتلك المصادر فحسب، ذلك أن أموراً مثل: فصل السلطات، والبرلمان، والقانونية، وتحديد سلطات الحاكم، وقضايا أخرى من هذا القبيل، لا يمكن استنباطها من القواعد الفقهية الأصولية ذلك بأنّ القرآن الكريم ونهج البلاغة يتسعان لهذا النوع من الاجتهادات، وقد استعان النائيني في استدلالاته بما يستطيع من آيات القرآن الحكيم، وخطب نهج البلاغة.

فقد استنتج النائيني شرعية وجود البرلمان من آيات القرآن الواردة حول الشورى[٤٣]، وشرعية الفصل بين السلطات من إحدى فقرات عهد الإمام علي لمالك الأشتر[٤٤]، ورفض الهيمنة الظالمة من الآيات الواردة حول بني إسرائيل وفرعون وسائر الطواغيت[٤٥] وخطب الإمام علي في هذا المجال[٤٦]، كما استنبط الحقوق المتبادلة بين الوالي والرعية، والحقوق المتبادلة بين أفراد الشعب من عهد مالك الأشتر[٤٧]، وهذا عمل لم يقم به الفقهاء الآخرون بسبب عدم اهتمامهم بهذه الأمور.

والنتيجة، إن الدين، حسب نظرة النائيني، هو عبارة عن نفس رؤية الفقه مع مسحة[٤٨] من الديمقراطية. فالديمقراطية هنا لا تعتبر منهجاً لسيادة

---

(٤٢) الكتب الأربعة هي الجوامع الروائية الأساسية لدى الشيعة الإمامية فيما يرتبط بأبواب الفقه المختلفة، وهي: ١) الكافي، لثقة الإسلام الكليني (ت ٣٢٩ هـ)؛ ٢) من لا يحضره الفقيه، لأبي جعفر الصدوق (ت ٣٨١هـ)؛ ٣) تهذيب الأحكام؛ ٤) الاستبصار، وكلاهما لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ) (المترجم).

(٤٣) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٥٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٥.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩٧.

(٤٨) استخدمنا كلمة «مسحة من الديمقراطية» بدل كلمة الملح التي استخدمها المؤلف في أدبه الفارسي حيث يقول: «الفقه الذي رش عليه شيء من ملح الديمقراطية».

الشعب، أو منهجاً للدعوة والتبليغ للدين، بل هي بسبب دورها الإيجابي (حسب رأي النائيني) تُعَدُّ جزءاً من الدين. صحيح أن النائيني يؤيد أموراً من قبيل البرلمان، وفصل السلطات، والحرية والمساواة، والدستور، وسائر متطلبات الديمقراطية، إلا أن مفهوم الحرية والمساواة اللتين يطرحهما غامض. فهو لا يوضح، هل الحرية التي يقصدها سلبية أم إيجابية هل هي «التحرر من. . .» أم «الحرية في. . .». أو ما نوعية المساواة التي يدعو إليها؟. وبأي أسلوب يمكن التوصل إلى المساواة؟. كما يسكت عن بعض مسائل الفقه التي تقف تماماً في الضفة المقابلة للحرية والمساواة. هذا أولاً.

وثانياً، أن بعض القيود التي يضعها على متطلبات الديمقراطية، تقلل ـ إلى حدٍّ ما من تأثير مسحة الديمقراطية، وتقرِّب نظريته أكثر فأكثر إلى الإطار الفقهي. مثلاً: حول مجلس الشورى، نجد أن تعيين عدد من الفقهاء للإشراف المؤثر على عمله، يضعف دور المجلس في تشريع القوانين وفي أحسن الحالات يتحول البرلمان إلى مجلس خبراء يقدم بعض الآراء للفقهاء الذين يقومون (باعتبار فقههم لا باعتبار نيابتهم الشعبية) بإعلان شرعية تلك الآراء والنظريات أو عدم شرعيتها.

ثالثاً، رغم أن النائيني يرى تدخل الفقيه في الأمور محدوداً بالأمور الحسبية، وتعيين النظّار المشرفين على الأموال المغصوبة ـ مجهولة المالك، ولا يرى إطلاق دائرة سلطة الفقيه، إلا أن الاستناد في شرعية النظام على الفقيه (رغم أن الفقيه يعلن عدم مخالفة القوانين للشريعة وليس التطابق بينهما) وليس على رأي الشعب، فإنه ينقض أصلاً مهماً من أصول الحكم الديمقراطي، وهو السيادة الوطنية.

من هنا، فإن جوهر ومبادئ الديمقراطية لم تندمج مع نظامه الفقهي، والتعبير بأنه رش ملح الديمقراطية على الفقه هو تعبير سليم يعبر عن الموضوع بشكل جيد.

وإذا كان بعض الفقهاء يفهم أموراً كالنيابة، والمساواة، والحرية، والمشاركة الشعبية في الشؤون السياسية وغيرها، بشكل آخر، فليس بسبب الشبهة والخطأ في الفهم ـ كما يقول النائيني ـ بل لأنهم لم يكونوا يعرفون

أو يتعاطفون مع هذه المفاهيم الجديدة، وإنما كانوا ينظرون إلى كل هذه المفاهيم بمنظار الفقه والأصول، ذلك المنظار الذي لم يألف القضايا الحديثة أبداً.

وحسب النائيني، فإن هؤلاء الفقهاء «لم يكتفوا بتصوير حرية الشعب من ذل عبودية الجائرين... بأنها مسألة وهمية فحسب، بل حاولوا تصويرها على أنها تعني تحرر الفسقة والملحدين في التجاهر بالمنكرات، وإشاعة الانحرافات، وتجرّؤ المبتدعين على إظهار البدع والزندقة والإلحاد، حتى إنهم عَدُّوا سفور النساء وما شاكل ذلك... من مستلزمات ونتائج هذه الحرية المظلومة المغتصبة»[٤٩] ويحاول النائيني هنا إثبات أن الحرية لا تعني الممارسات المخالفة للشرع فحسب وإن المدافعين عن الحرية والمعارضين لها «يفهم كلاهما جيداً أن تضحيات العقلاء والعارفين بالأمور والغيارى من أبناء الشعب، بكل فئاتهم من العلماء والأخيار والتجار وغيرهم، لإنقاذ الحرية... ليست لإرسال نسائهم إلى الأسواق سافرات... وليس لإطلاق حرية الفسقة وأهل البدع في التجاهر بالمنكرات وإشاعة الانحرافات وما شاكل ذلك»[٥٠]. و«إن تغيير السلطة الغاصبة الجائرة ما هي في الحقيقة إلا تحقيق التحرر من هذه العبودية وهذا الأسر، وإن جميع الصراعات والمعارك التي تنشب بين أي شعب وبين حكومته الديكتاتورية هي من أجل هذه المسألة، وليس للتحرر من الأحكام الدينية والمتطلبات الشرعية»[٥١].

أما إذا اعتبرنا الحرية بمعناها الواسع، وليس بمعنى التحرر من عبودية الحاكم الجائر فحسب فإنه لا يكون حينئذ لهذه الحرية علاقة واحد بالأمة المتشرِّعة (أي الملتزمة بأصول الشريعة) والأمة غير المتشرِّعة، كما يقول النائيني[٥٢]. صحيح أن الحرية لا تنتهي بالضرورة إلى بسط الإلحاد والزندقة، ولكن إذا أراد مجتمع ما أن يظل متمسكاً بالشريعة، فإن أية جماعة تهيمن على السلطة بإمكانها أن تتذرع بسهولة بهذه المسميات لتخدش

(٤٩) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٥٢) المصدر نفسه: «إن هدف أية أمة سواء كانت مؤمنة بدين ما وملتزمة بشريعة ما، أم لم تكن تؤمن أصلاً بالخالق، هو التحرر من هذه العبودية وتحرير رقابها من هذا الأسر».

الحرية، وذلك بسبب وجود تعاريف مختلفة للإلحاد والزندقة.

فإذا كان لا بد من وجود الحرية بمعناها الأصلي والأساسي، فإنه لا مفر من ان يكون هناك مجال لغير المتدينين، أو الذين لا يؤمنون بدور الدين في الشؤون السياسية، لكي يستطيعوا الإفصاح عن أرائهم؛ الأمر الذي نجده إلى حدٍّ ما متوافراً في البلاد الغربية، وكان العلماء المعارضون للحرية في فترة الحركة الدستورية يلاحظون هذه الأمور.

وحول المساواة أيضاً: «فإن الفقهاء والعلماء المعارضين للدستورية، صوّروا مبدأ المساواة في الواجبات والحقوق وسائر الأمور الاجتماعية العامة وكأنها دعوة للمساواة بين المسلمين وبين أهل الذمة في مجالات الإرث والنكاح والقصاص والديات، لجرّ المساواة بين أصناف الناس كالبالغ وغير البالغ، والعاقل والمجنون، والسليم والمريض والمختار والمضطر، والموسر والمعسر، والقادر والعاجز و. . .»[٥٣]. أما النائيني فيرى «أن قانون المساواة يعني: تساوي أبناء الشعب بالنسبة إلى القوانين الوضعية، وذلك لضبط أعمال المسؤولين الحكوميين، وليس لرفع جميع المميزات فيما بينهم»[٥٤]. وليس لهذا أية علاقة بتطبيق الأحكام الشرعية[٥٥].

صحيح أن المساواة التي كان ينادي بها الموافقون للدستورية لم تكن تعني المساواة بين البالغ وغير البالغ، والعاقل والمجنون، والمختار والمضطر، والقادر والعاجز، والموسر والمعسر، أما في مبدأ مساواة، فإن المفروض هو التساوي في الحقوق بين جميع البشر: المسلم وغير المسلم. رغم أن النائيني نفسه، وبسبب إيمانه بالفقه الإسلامي، لم يقبل بهذا التساوي، ويحيل المسألة إلى أحكام الشريعة، إلا أن المعارضين للدستورية كان معهم الحق، إلى حد ما، في أن مبدأ المساواة لا ينسجم مع الشريعة حسب نظرتهم واعتقادهم.

وحول الدستور كان النائيني يواجه ذات المشكلة، إذ كان المعارضون

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٩: الأحكام الخاصة بالمسلمين أو أهل الذمة يجب أن تطبق على جميع أفراد كل واحد من الفريقين بدون تمييز، إلى غير ذلك من العناوين المختلفة.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٨٣.

يستدلون بأن «الإسلام ديننا، والقرآن والسنة النبوية دستورنا، ولذا فإن سن دستور آخر في بلد إسلامي هو بدعة ومعارضة لصاحب الشريعة الإسلامية، والالتزام به دون مُلزم شرعي بدعة أخرى، واعتبار غير الملتزم به مسؤولاً، بدعة ثالثة»[٥٦]. وكان رد النائيني على هؤلاء بأن «البدعة... إنما تتحقق في حالة عرض المسائل التي لم يسنها الشارع، سواء كانت حكماً جزئياً شخصياً، أو قانوناً عاماً، أو دستوراً أساسياً، على أنها مسائل شرعية وأحكامٌ إلهية، وأن يتم الالتزام بها على هذا الأساس، وإلا فبدون الاقتران بالصفة المذكورة، فإن الإلزام والالتزام بها لا يُعدّ بدعة ولا تشريعاً»[٥٧]. والملاحظ هنا أن النائيني يطرح مسألة عدم معارضة وضع دستور للبلاد للشريعة (وليس المطابقة بينهما) ولكن بلغة أخرى.

إلى هنا لم يواجه النائيني مشكلة لتبرير قضية الدستور شرعياً، إلا أن المشكلة تبدأ حينما يحتاج المجتمع لقانون يتعارض مع بعض الأحكام الشرعية، حيث يستعين الفقيه بالأحكام الثانوية ومبدأ الضرورات، أو مبدأ المصلحة العامة والولاية، وفي نهاية المطاف يتم العمل بقانون يخالف الأحكام الشرعية الأولية، إلا أن النائيني لم يتطرق لهذا الموضوع في بحوثه.

ويرى بعض فقهاء عصر الحركة الدستورية، وربما أيضاً الفترة المعاصرة في حقبتي الثمانينيات والتسعينيات، عدم جواز تدخل الشعب في قيادة المجتمع ويعتقد «بأن التصدي لسياسة شؤون الأمة هو من الأمور الحسبية ومن باب الولاية. إذن فالقيام بها هو من مهام الفقهاء بصفتهم النواب العامين والمجتهدين العدول، وليس من مهمات عامة الناس الذين عبثاً يتدخلون في هذا الأمر وينتخبون النواب»[٥٨]. ويقصد هذا البعض في الحقيقة، أنه لا يحق لغير المجتهدين الانتخاب أو الترشح للانتخابات، كما يرى الالتزام بمبدء الأكثرية في البرلمان بدعة.

ويرد النائيني على هذا الزعم بأنّ «هناك في مسألة الأمور الحسبية أمرين

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.

آخرين هما من المسلمات الواضحة: أولاً عدم ضرورة تصدي المجتهد شخصياً، بل يكفي إذنه في صحة العمل وشرعيته. ثانياً عدم قدرة النواب العامين من الفقهاء، بعضهم أو جميعهم، على القيام بهذه الوظائف»[٥٩].
وحول الإشكالية التي يثيرها المعارضون حول مسألة النيابة، يرد عليهم بأن المسألة هي من باب الاشتراك اللفظي. أما حول الأكثرية فإن النائيني يحل الإشكالية بالاستشهاد ببعض الشواهد التاريخية من العصر الإسلامي الأول[٦٠]. وأما حول مسألة «الإذن» فإنه لا يوضح حدود وحجم المشاركة الشعبية، كما لا يوضح حدود «عدم القدرة». وبسبب هذا الغموض فإن الحدود الفاصلة بين الحكومة الإسلامية، والجمهورية الإسلامية لم تتضح في آراء الذين يتطرقون لهذا الموضوع بالمبادئ الفقهية، حتى بعد تجربة حقبة الثمانينيات.

إن الصعوبات المذكورة في موضوعات كالحرية والمساواة والمشاركة السياسية أو تدوين الدستور تكشف بوضوح حجم المشاكل الكثيرة التي كان يواجهها أمثال النائيني الذين كانوا يريدون معالجة الفكر الديني في إطار الفقه إلى جانب الإيمان بهذه المبادئ، بل ـ كما يقول النائيني نفسه ـ كانوا يريدون أن يجعلوا من مبادئ الحرية والمساواة أصولاً أساسية لاستنباط واستخراج أحكام سياسية أخرى منها. إن أمثال هؤلاء لا يستطيعون أن يقدموا بسهولة صورة ديمقراطية، وإنسانية، وعادلة عن طريق الفقه وحده. إن القواعد التي تقوم عليها الحقوق الديمقراطية، تنطلق من العلوم الإنسانية التجريبية الحديثة، وعلم الإنسان الجديد، ومن فلسفة النقد إلى حدٍ ما، أما الفقه الموروث فهو يقوم على أساس نوع من الكلام، وعلم الإنسان الديني الذي لا علاقة له بالعلم التجريبي، كما أنه لا يؤمن بالتوجه الإنساني حسب المفاهيم المعاصرة.

ثالثاً: الدين والمجتمع

من خلال نفس الرؤية التي ينظر بها النائيني إلى الدين، يحاول تنظيم العلاقة بين الدين والمجتمع أيضاً. ولأن الدين ـ حسب هذه الرؤية ـ نظام

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٠ و٨٣.

فقهي، أو قانوني، فإن مهمته الأساسية هو تنظيم العلاقات الاجتماعية، والدين ـ بهذا المعنى ـ لا يدعي كونه إيديولوجيا وطاقة محركة للحركات الاجتماعية، وليس من مهمته تقديم كل ما يحتاج إليه الإنسان، وإنما مهمته أن يبين «حكم» القضايا وليس القضايا نفسها. وبهذا المعنى، فإن الدين لا يدعي شموليته لكل شيء: الفن، والسياسة، والعلم، والثقافة، بل ـ في أفضل الحالات ـ ينظم العلاقة بين الفن والسياسة والعلوم والثقافة الموجودة في الساحة، وبينها وبين المجتمع ككل، وبينها وبين كل واحد من أفراد المجتمع.

إن الفكر الديني الذي يقدمه النائيني في إطار الفقه الموروث لا يقول للفنان ما الذي يصنع، وماذا يخلق، ولا يقول للعالم كيف يتحرك، كما لا يقول للفرد ما الذي عليه أن يفعله بالضبط في حياته الفردية والاجتماعية. بل في أكثر الحالات يقول له ما الذي لا ينبغي فعله وما هي الدائرة التي يجب عدم تجاوزها. فعندما يَعتبر الأساس في شرعية قانونٍ ما، هو عدم مخالفته لأحكام الشريعة، وليس التطابق بينهما، فإنه يقصد هذا المعنى بالضبط، فالكثير من سلوكيات الأفراد مسكوت عنها في الشريعة، إلا أنها في نفس الوقت مشروعة. وفي الحقيقة فإن النائيني يرى هذه المساحة من سلوكيات الأفراد من الأمور الواقعية (بسبب انفتاحه على قضايا الإنسان المعاصرة وتفهمه لها أكثر من غيره من الفقهاء، ضمن الحدود الممكنة في تلك الفترة) هذا أولاً، أما ثانياً: فإنه يعدّ إصدار الأحكام بالنسبة إليها من مهمات العقل البشري، وكأنه ـ ثالثاً ـ يعدّ كل تلك الأحكام جائزة ومشروعة بناءً على قاعدة أصولية تقول: «كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع». ويقدم النائيني حلاً لكل متطلبات العصر وكلِ الحاجات الاجتماعية المتجددة في الفترات الزمنية المختلفة، اختاره كل المفكرين الذين واجهوا من بعده هذه المسألة (أمثال: مطهري[٦١] وشريعتي[٦٢] ومحمد باقر الصدر)[٦٣] «إن مجموعة الوظائف المرتبطة بالنظام الاجتماعي، وحفظ البلاد، وإدارة

---

(٦١) **إسلام ومقتضيات زمان (فارسي)** (= **الإسلام ومنطلبات العصر**) (قم: صدرا، ١٩٨٦)، ص ١٦٥ و٢١٠.

(٦٢) **بحثى درايدئولوزي (فارسي)** (= **بحث في الايديولوجية**)، ص ٥.

(٦٣) «سلسلة مقالات (المحنة والابتلاء)،» صحيفة **إطلاعات** (فارسي) (ربيع ١٩٨٨).

شؤون الأمة، سواء تلك الأحكام الأولية التي تتكفل بيان أصل الأوامر المرتبطة بالوظائف العامة، أو الأحكام الثانوية المرتبطة بعقوبات مخالفة الأحكام الأولية، إن مجموعة هذه الوظائف لا تعدو أحد اثنين؛ ذلك لأنه بالضرورة إما أن تكون منصوصة، فتكون الوظائف العملية معينة بشكل خاص وحكمها مضبوطاً في الشريعة الإسلامية (وهي الثوابت) أو تكون غير منصوصة، فتكون الوظائف العملية غير معينة بسبب عدم دخولها تحت القواعد والموازين الشرعية الخاصة، وهذا القسم يوكل إلى رأي صلاحيات الحاكم العام»[٦٤].

فالقسم الأول من هذين القسمين من القوانين لا يتغير بتغيّر الزمن، على حين يتبع القسم الثاني مصالح ومتطلبات المجتمعات والعصور المختلفة: «وهكذا فإن القسم الأول لا يمكن أن يتغير أو يختلف باختلاف الأعصار والأمصار (الزمان والمكان) ولا يمكننا أن نتصور فيه وظيفة وسلوكاً غير التعبّد بالنص الشرعي إلى قيام الساعة، أما القسم الثاني فإنه يتبع مصالح ومتطلبات الأعصار والأمصار، حيث يمكن أن يتغير ويختلف باختلافها»[٦٥].

ولا يعطينا النائيني هنا ـ تماماً كالذين جاؤوا من بعده ـ قانوناً للتمييز بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة، وإنما يوكل اتخاذ القرار أو إصدار الأحكام بالنسبة إلى القسم الثاني إلى المعصوم، أو نائبه، وإلى النواب العامين أو المأذونين من قبلهم في عصر الغيبة.

وهكذا، فإن النائيني لا يعتقد بالتطور في الدين والمعارف الدينية، ذلك لأنه لا يمكن تصور حدوث أي تغيير في القسم الأول، أما في القسم الثاني فإن المسألة لا تعدو تحديد المصلحة، وتعيين أي حكم من الأحكام الموجودة يجب تطبيقه في ذلك المجال الخاص، أو اللجوء إلى الأحكام الثانوية.

وأيضاً فليس باستطاعة النائيني أن يعتقد بالتطوير والتجديد في الأصول الدينية (وليس الفروع) ذلك لأنه لم يشر إلى هذا الأمر في كتاباته، كما أن إطاره الفكري لا يسمح له بذلك. فالنائيني نفسه يرى التعرض لأية مسألة تقع

---

(٦٤) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ٩٨.

(٦٥) المصدر نفسه.

ضمن المنطقة الخاصة بالدين بدعة مرفوضة، وعندما يحاول هو أن يقدم الجديد لا يفعل ذلك في الحقيقة إلا بعد إخراج الموضوع من دائرة انتساب الحكم للإسلام، فهو لا يعدّ القضايا التي يطرحها حول شرعية الحكم والسياسة من الأمور المحدّدة في الشريعة، وإنما يعدّها في إطار الالتزام المتبادل بين أبناء الأمة نفسها، أو بين عقلاء القوم.

رابعاً: دور الرسل

لا يحصر النائيني دور الأنبياء والرسل في حدود ربط البشر بالسماء فقط، بل يعتبر لهم دوراً دنيوياً أيضاً. ودور النبي، حسب نظرة النائيني للدين، هو في الحقيقة دور فقهي، وكأن النبي هو الآخر فقيه تنحصر مهمته في إصدار الأوامر والأحكام لتنظيم العلاقات الاجتماعية.

إن الأنبياء تحملوا أيضاً مسؤولية إدارة الشؤون الداخلية للأمة، وصيانتها عن التدخل الأجنبي، حفاظاً على جوهر الدين، كما أداروا السلطة السياسية وأقروا الضرائب، ونظموا سائر القوى والمصالح العامة. إلا أن هذه الوظيفة لم تنحصر فيهم: «إن إدارة السلطة السياسية، ووضع الخراج (الضريبة) وتنظيم سائر القوى والمصالح العامة، سواء كانت بواسطة الأنبياء أو الحكماء (الفلاسفة والعلماء) فإنها كانت من أجل العمل بهذه المسؤوليات وإدارة هذه الأمور (إدارة الشؤون الداخلية للأمة، وحراستها عن التدخل الأجنبي)»[٦٦].

إن أهم قضية لدى النائيني هو تقديم صورة غير استبدادية عن الدين، ولهذا فهو يَعُدُّ مكافحة الاستبداد من مميزات بعث الأنبياء: «يعتبر (الإمام علي (ع) في خطبة القاصعة.. إن خلاص بني إسماعيل وبني إسرائيل من ذل عبودية الأكاسرة والقياصرة هو من فوائد بعثة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، إلى غير ذلك مما هو مسجَّل في التواريخ والأخبار»[٦٧]. إلا أن الكثير من الفقهاء المتقدمين زمنياً على النائيني أو الفقهاء الذين عاصروه لم يكونوا يواجهون هذه القضية، أو لم تكن عندهم قضية مهمة. من هنا فإن هؤلاء

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٨.

(٦٧) المصدر نفسه.

الفقهاء لم يؤكدوا كثيراً على هذه الصورة من الدين، ومن دور الأنبياء والرسل أو أنهم غضوا الطرف عنها أساساً[٦٨].

خامساً: إعادة الروح للدين

لا يعتبر النائيني إحياء الدين وبعثه من جديد في إعادة صياغة الفكر الديني وتقديم صورة حديثة تماماً وعصرية عن الدين، بل ـ كما سبقت الإشارة في بداية البحث ـ إن القضية الأساسية للنائيني هي الاستبداد، حيث يعتبر هذا الأمر السبب الأساسي لتخلف وانحطاط الأمة. فهو يرى أن سبب الانتشار السريع للإسلام وامتداد نفوذه في العصر الإسلامي الأول يكمن في عدالة وشورى الحكم الإسلامي، وما كان يتمتع به المسلمون من الحرية والمساواة مع الخلفاء وأعوانهم في جميع الحقوق والأحكام، كما يرى السبب الرئيسي للتخلف الذي مُني به المسلمون في الحقب الأخيرة وتقدم الشعوب الغربية عليهم في عبودية المسلمين للحكومات الاستبدادية.

وما لم يحرر المسلمون رقابهم من الاستبداد، ويتجهوا نحو تأسيس المجالس النيابية وسن القوانين الأساسية في بلادهم فإن الحكومات الإسلامية لن تعود إلى مجدها وتقدمها. ولكن ما طريق الخلاص من الاستبداد؟ إن المسألة المهمة ـ حسب تعبير النائيني ـ هو التعرف على عوامل الاستبداد اللعينة. ويذكر النائيني سبعة عوامل تؤدي إلى الاستبداد هي:

١ ـ جهل الشعب بوظائف ومسؤوليات السلطة السياسية وحقوق الأفراد.

٢ ـ خط الاستبداد الديني الذي هو عبارة عن الاتجاهات الطائشة لبعض علماء الدين السياسيين الذين يعرضون تلك الاتجاهات على أنها من الدين، ويجبرون الشعب، الذي يجهل نواياهم كما يجهل القضايا الدينية والعقيدية، على طاعتهم.

---

(٦٨) في الحقب التي تلت عصر النائيني، اهتم علماء الدين بهذه القضية بشكل جاد، ونجد نموذج ذلك في كتابين هما: **شهيد جاويد (= الشهيد خالد)** للكاتب ص الحي نجف آبادي الذي عَدَّ هدف نهضة الإمام الحسين (عليه السلام) هو تشكيل حكومة إسلامية وليس الشهادة فقط خلافاً لما تصوره التحليلات التقليدية للشيعة علمائهم، و**دراسات في ولاية الفقيه**، لآية الله حسين علي منتظري (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٨)، الذي يُعَدُّ دفاعاً فقهياً عن ضرورة الحكم الديني.

٣ ـ إشاعة ثقافة الخضوع المطلق للملك وعبادة الملكية وكأنها أعلى قيمة في البلاد، بدل الاهتمام بالقيم السامية واحترام العلم وسائر عناصر التقدم والميزات الفاضلة.

٤ ـ بث الاختلاف في صفوف الأمة، وتمزيق وحدة الشعب.

٥ ـ انتهاج أساليب الإرهاب والقمع وسائر أساليب الفراعنة والطواغيت السابقين.

٦ ـ استعباد الطبقات الضعيفة من أبناء الشعب وانتهاج اضطهاد الناس والتعامل الاستبدادي معهم.

٧ ـ نهب واغتصاب ثروات الشعب المالية وقواه العسكرية وغيرها(٦٩).

وعندما يستعرض النائيني طريق الخلاص من الاستبداد يذكر النقاط المقابلة لهذه العوامل السبعة من جنود وقوى الاستبداد، ويعيد أساس الحل إلى مكافحة جهل الأمة وبث الوعي والمعرفة في صفوفها. ويرى النائيني أن الحلول التي يقدمها بإمكانها إنقاذ البلاد من التخلف والاستبداد، كما باستطاعتها إنقاذ الدين، وبذلك يعود الإسلام من جديد لمجده وعظمته السابقة، إلا أنّ هذا الأمر لم يتحقق في الواقع الخارجي كما كان يهدف النائيني لكي يعرف ما إذا كان التخلص من المستبدين يؤدي فعلاً إلى عودة مجد وعظمة الإسلام أم لا.

إلاّ أن مكافحة الجهل التي يدعو إليها النائيني أمر غامض، ذلك لأن الجهل كالعلم يتعلق بأمور خارجية، فما الجهل الذي أدى إلى رضوخ الشعب لنير الاستبداد وتسبب في تخلف وانحطاط المسلمين؟ لم يقدم النائيني إجابة على هذا التساؤل.

وينبغي النظر إلى عمل النائيني في إطاره الزمني والجغرافي الخاص. فالنائيني فقيه أصولي ولا يواجه أية مشكلة في أسس ومبادئ هذين المجالين. إن مشكلته مع فساد الأجهزة الحكومية والاستبداد. ويعود النائيني في حدود هذه القضية الخارجية إلى معلوماته، ويفسر تلك المعلومات بطريقة تؤدي إلى

---

(٦٩) عوامل الاستبداد السبعة مأخوذة من عبارات النائيني في: **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص ١٠٥ ـ ١١٩.

الفصل بين المجتمع الإسلامي وبين الاستبداد من وجهة النظر الدينية على أقل التقادير حسب زعم النائيني.

وقد كان موفقاً إلى هذا الحد، حيث استطاع أن يقدم صورة أكثر عصرية وأبعد عن المشاكل، عن حضور الفقه في المجتمع. لهذا السبب فإن جميع المفكرين الذي جاؤوا بعده وكانوا قلقين على دور الدين في المجتمع من جهة، ومهتمين بالمصير السياسي للأمة من جهة ثانية، استفادوا من كتاباته وآرائه، سواء تظاهروا بهذه الاستفادة أم لم يتظاهروا بها.

ويُعَدُّ عمل النائيني نموذجاً بارزاً لتقديم صورة حديثة عن الدين في عصر الحركة الدستورية في عصرنا الراهن ـ ذلك لأن الكثيرين اقتدَوْا به ـ بحيث يصور الدين على أنه قريب للسياسة أو على الأقل غير متناقض معها، وهو عمل مهم من هذه الجهة(٧٠).

(٧٠) للمزيد عن أفكار النائيني ومراجعة نص الكتاب في العربية، انظر: الشيخ، **ضد الاستبداد**، وماجد الغرباوي، **الشيخ محمد حسين النائيني منظر الحركة الدستورية**، سلسلة رواد الإصلاح (قم: مؤسسة الأعراف للنشر، ١٩٩٩) (المراجع).

الفصل الثاني

الفكر الديني عند شريعتي

يدور حديثنا هنا عن نظرة علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧م)(*) لمسألة الدين وللموضوعات الدينية، بوصفه أحد المفكرين الواعين المستنيرين في عصرنا الحاضر. والمدخل لمعرفة الفكر الديني لشريعتي أمران هما: المنهج والغاية، ففي مجال **المنهج** نتحدث عن نوعية معرفته للإسلام والتي تقوم على أساس مبادئ علم الاجتماع، وعن منهج معرفة الإسلام من وجهة نظره، ولدى الحديث عن **الغاية** نستعرض رؤية شريعتي للدين، وعلاقته بالتنوير والإنسان، ورسالة الدين، ومسألة إعادة صياغة وتجديد الفكر الديني.

تمهيد

يُعَدُّ شريعتي أحد المفكرين الإسلاميين الواعين في عصرنا الحاضر، وكما يتضح من كتاباته ومحاضراته، فإنه كان في معالجاته للفكر الديني يتألم للدين أكثر من تدريس الدين بطريقة أكاديمية محضة إلا أن وعيه بالمشاكل الدينية لم ينحصر بإطار العواطف والمشاعر، بل تجاوز هذه الحدود الضيقة ليتحول إلى مجموعة متناسقة من الأفكار والرؤى التي تشكل فلسفة اجتماعية كانت مهملة في أوساط المفكرين الإسلاميين الذين سبقوه أو الذين عاصروه. وتنطبع فلسفته

(*) باحث ومجدد الفكر الديني في إيران في الستينيات والسبعينيات، ولد عام ١٩٣٤م في خراسان وتوفي عام ١٩٧٧م في ظروف غامضة بعد انتقاله إلى لندن لفترة وجيزة. أول معلم له كان أبوه محمد تقي شريعتي ـ المحاضر والمفسر للقرآن. درس شريعتي الابتدائية في مدينة سبزوار ثم انتقل إلى مدينة مشهد في خراسان، درس العلوم الدينية التقليدية وأكمل دراساته الجامعية، حصل على منحة دراسية إلى فرنسا عام ١٩٥٩ وحاز على درجة دكتوراه في تاريخ الحضارة، ودكتوراه في علم الاجتماع. تأثر كثيراً بالمستشرق لوي ماسينيون الفرنسي. بدأ نشاطه الفكري مبكراً أيام الجامعة، ثم استمر في الترجمة في باريس، بعد رجوعه إلى إيران عام ١٩٦٣ بدأ بالتدريس الجامعي واهتم كثيراً بعلم الاجتماع الديني وبدأ محاضراته النقدية حول التاريخ والمجتمع والعقائد الدينية، اعتقل عام ١٩٧٣ ـ ١٩٧٥ وبعد خروجه من السجن هاجر إلى أوروبا، طبعت مجموعة آثاره في ثلاثين كتاباً وترجمت بعضها إلى العربية والإنكليزية والفرنسية، كانت لأفكاره تأثير كبير على جيل الشباب المسلم الذي اشترك في قيام الثورة في إيران عام ١٩٧٩م.

الاجتماعية بلون العلوم الإنسانية التجريبية أكثر من طابع المعارف ما وراء الطبيعة. من هنا ربما كان شريعتي أبرز مفكر اجتماعي ديني في العصر الحاضر، اقتحم الأوساط الفكرية بمنطلقات وقواعد دينية. ومن هنا أيضاً تأتي أهمية محاولة فهم نظرته للدين ومنهجه في المعرفة الدينية.

وتعني المعرفة الدينية هنا فهم أنواع الإيمان والنظرات المختلفة للدين، ومبادئها التصورية والتصديقية، ففي المعرفة الدينية نقف موقفاً أبعد من إطار الدين والإيمان الديني، ونهتم بالتعرف إلى منهج المعرفة الدينية، لذا فإن حديثنا يأخذ طابعاً وصفياً، وليس طابعاً قيمياً فرضياً.

ففي المعرفة الدينية ينصب السعي على فهم الأفكار بالدرجة الأولى، ويُعَدُّ الفكر في حدٍّ ذاته ذا قيمة، ويخضع للتشريح والتوضيح بعيداً عن المدح والقدح.

إن هذا المنهج بالنسبة إلى المفكرين أمثال شريعتي الذي أثير حوله الكثير من اللغط مفيدٌ جداً، ذلك لأنه يساعد على تعديل التوقعات والواجبات من مفكر ديني، ويُبرز وجهه العلمي أكثر من وجهه الإيديولوجي والثوري.

أولاً: المعرفة الدينية على أساس التفكير الاجتماعي

إن مفتاح فهم منهج شريعتي في المعرفة الدينية هو فهمه بوصفه، عالم اجتماعي ديني. فشريعتي ينظر إلى الدين من حيث إنه كيان اجتماعي، وكونه عنصراً فعالاً في الحركات الاجتماعية، ويركز على أدائه العملي في المجتمع. ولعل السبب في هذا التركيز يكمن في الاتجاه المعاصر نحو تقييم دور الدين في الحياة، وانطلاقاً من هذا النهج تعرض الدين للكثير من الهجمات والتساؤلات. ويحاول شريعتي بسلوكه هذا أن يوضح ويشرح الدور الإيجابي للدين في المجتمع، وقد أدى منهجه الاجتماعي هذا إلى أن يتعرض للنقد اللاذع من قبل ناقديه التقليديين[(١)].

إن عمل شريعتي، من حيث المنهج، هو تماماً كعمل الكثير من الباحثين في الشؤون الدينية ـ سواء المؤمنون منهم بالدين أو غير المؤمنين

---

(١) تعرض شريعتي في إيران لنقد لاذع من قبل العلماء التقليديين الذين يرفضون أي تجديد في الفكر الديني، أو الخروج عن الأطر التقليدية المألوفة التي رسمتها اجتهادات ومناهج فكرية سابقة كانت تتناغم مع ظروف ومتطلبات عصورها.

كالمستشرقين ـ . فاستخدام منهج علمي وموضوعي لباحث في الدين ـ حتى لو لم يكن ذلك الباحث مؤمناً ـ لا يعني إطلاقاً عدم إيمان المستخدم الثاني للمنهج ـ كما يتصور الكثير من ناقديه التقليديين ـ في حين هو يعلن صراحة عن هذا المنهج بكل ما يملك من مشاعر دينية جيّاشة: «إن ما أريد أن أتحدث عنه هنا هو أكبر درس أستطيع أن أقدمه لطلبتي كمعلم، وكلمتي هي: علينا أن نسلك لمعرفة الدين نفس المنهج الذي سلكه العلماء المناوِئون للدين. أو حتى الذي سلكه من كان يهدف إلى محاربة الدين. إنني أسلك هذا الطريق وهذا المنهج الذي سلكوه لإنكار الدين أو إنكار الجذور الغيبية للدين تحت عناوين: علم الاجتماع، والاقتصاد، والفلسفة، والتاريخ، وعلم الإنسان (الانثروبولوجيا). إنني أتحدث بهذا المنهج الذي أعتبره أفضل المناهج لمعالجة المسائل العلمية والإنسانية، نفس المنهج الذي تمسكت به أوروبا منذ القرن التاسع عشر لمعالجة المسائل الإنسانية بجميع أبعادها، ولرفض الدين في الطبيعة وفي المجتمع البشري، وكما ترون فإنني سوف أعالج المسائل الدينية حتى بالمنهج الطبقي والحتمية الاقتصادية، ولكن بشكل طبيعي ودون أية عصبية خاصة»[٢].

إن الانتباه للمنهج الذي يسلكه شريعتي في نتاجه الفكري، يوضح لنا الطريق الذي يجب سلوكه لنقده، ذلك لأن وظيفة الناقد نقد المنهج وليس النتائج التي توصل إليها عن طريق هذا المنهج. فنقد المنهج في هذه الحالة يحظى بأهمية كبرى. كما ينبغي الإشارة إلى أن نقد علم الاجتماع أو رفض منهجه الذي يتبعه شريعتي في التحليل ليس له ـ منطقياً ـ أية علاقة بإيمانه الديني.

ومسألة أخرى؛ هل علينا أن نستعير منهج المعرفة من الدين نفسه في محاولتنا لمعرفة الدين؟ أو أن مناهج المعرفة واختيار أحدهما هو أمر خارج عن الدين؟ فشريعتي يعتقد ـ كما نقلنا عنه صراحة ـ أن المناهج لا تؤخذ من الدين نفسه فقط.

وفي بحثه عن التوحيد ـ هو برأي شريعتي المسألة الرئيسية في البحوث الدينية ـ لا يتحدث عن التوحيد والشرك بمعناهما الكلامي، وإنما يتحدث عن التوحيد والشرك الاجتماعيين: «إن مسألة التوحيد تشكل فلسفة التاريخ. . .

---

(٢) روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)، ص ١٨ ـ ١٩.

وفي علم الاجتماع فإن التوحيد هو النظام الذي يحقق الوحدة الاجتماعية، في حين الشرك هو الدين الذي كان دائماً يبرر التمزق الاجتماعي والشرك الطبقي، وكانت الحرب بين ثنائية (التوحيد والشرك) حرباً بين نظامين»[٣].
وحتى حينما يعالج التوحيد والشرك من وجهة نظر عقائدية، فإنما يكون ذلك من زاوية تأثيرهما على التوحيد والشرك الاجتماعيين: «كما أن الشرك العقائدي هو عامل لتبرير الشرك الاجتماعي، فإن التوحيد العقائدي ـ الذي يُعَدُّ أفضل أنواع الرؤى التوحيدية إلى الكون ـ بإمكانه أن يحقق الوحدة البشرية، والوحدة الطبقية، ووحدة القيم الإنسانية، ووحدة الذات البشرية، ووحدة الأخلاق، ووحدة الصفات، ووحدة الفئات المختلفة للأسرة البشرية»[٤].
ونلاحظ هنا أن شريعتي يحول ـ بمنهجه الخاص ـ وحدة الذات والصفات ـ في بحث التوحيد الكلامي إلى وحدة الذات البشرية والصفات المختلفة للمجتمعات الإنسانية.

من هنا، فإنه يرى الصراع بين الشرك والتوحيد صراعاً اجتماعياً أكثر منه مواجهة كلامية: «كان التوحيد، على طول التاريخ، حركة من أجل القضاء على التمزق الطبقي، والتفرقة العنصرية، وتفتت القيم الأخلاقية وبشكل عام، من أجل تحطيم الشرك الطبقي والفئوي في الوسط البشري»[٥]. ولذلك فإن المهمة الأساسية للتوحيد هو اقتلاع جذور الشرك، وإزالة الشرك الطبقي: «فالتوحيد الذي يسحق الشرك في الأفكار والعقائد، يقتلع جذور النظام الطبقي والعنصري المهيمن على المجتمعات الإنسانية»[٦]. ويرى شريعتي أن دور الشرك الديني في المجتمع هو تبرير أنواع الشرك الاجتماعي، ودور التوحيد هو القضاء عليها ومحاربتها: «كان دين الشرك عبر التاريخ وبأشكاله المتنوعة مبرراً للشرك الاجتماعي ـ سواء الاقتصادي، أو العنصري، أو الأخلاقي ـ وكان التوحيد عبر التاريخ أيضاً العنصر المجاهد والمهاجم والمناضل ضد العقائد القائمة على الشرك»[٧].

ويرى أن عقيدة الشرك الأرضية، والتي تقف على أساس الشرك

(٣) اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)، ص ١٨٤.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.

الاجتماعي، هو تقديس نظام الشرك الاجتماعي، وعلى هذا الأساس فإن الأديان غير التوحيدية ـ بالمعنى الخاص ـ كانت من أكبر حماة، وأهم خنادق الدفاع، وأكبر وسيلة لتبرير وتفسير وتقديس النظام الطبقي والتفرقة البشرية والاستغلال الإنساني على طول التاريخ، وبالطبع فإن هذه النظرة تقوم على أساس اعتقاده المبدئي بأن: «العقيدة هي تماماً صورة طبق الأصل عن النظام الاجتماعي للإنسان في النظام الاجتماعي ـ الطبقي»[٨] ويتوغل في رأيه هذا إلى حد اعتبار أن أرضية الكفر والفساد والشرك العقائدي هي أرضية اجتماعية وليست فردية وذهنية[٩].

وهو يعتبر أن هناك نوع علاقة جدلية بين الإيمان بالله والخلق؛ ففي نظام الشرك الاجتماعي: «تلعب الآلهة الذين يبتدعهم المخلوقون دور الخالق في أذهان الناس، ولأن الآلهة يتدرجون في طبقات مختلفة ومتفاوتة فإن النظام الاجتماعي للمخلوق المتدرج في طبقات مختلفة يكون بشكل تلقائي مبرَّراً ومقدساً وغيبياً وإلهياً وأزلياً وطبيعياً»[١٠]. وكما تدل عباراته التي نقلناها آنفاً، فإن شريعتي يحوِّر الرؤية العقائدية إلى رؤية اجتماعية، فلكي يفهم الدين فإنه لا يبدأ من الرؤية العقائدية، بل يرى المجتمع لكي يفهم من خلاله دينه بوصفه كياناً اجتماعياً؛ فهو لا يعترف بغير هذا الطريق، لأنه يعتقد في رؤيته الفلسفية بأن العالم هو صنيعة المجتمع[١١].

إن فكر شريعتي القائم على مبادئ علم الاجتماع، والذي يشكل الأساس في منهجه لمعرفة الدين أيضاً، يستمد خطوطه من علم الاجتماع في القرن التاسع عشر. فحسب هذا العلم ـ كما يقول شريعتي ـ ثمة ثلاثة أنواع من الهياكل المجتمعية: الأول؛ البنية التحتية للمجتمع أو بناء المجتمع. الثاني؛ المؤسسات. الثالث؛ العلاقات الفرعية والمعالم الاجتماعية. فالدين ـ حسب شريعتي ـ هو كيان اجتماعي يقوم على تلك البنية التحتية. من هذا التعبير يتضح لنا سبب اهتمام شريعتي بالمراحل التاريخية، أي نظام الرق، والإقطاع،

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٦؛ هنا يقيس شريعتي نظام علم الفلك القديم بالمجتمع الطبقي في تلك الأيام: حركة الأفلاك حركة دورية، وحركة المجتمع القديم حركة دورية ومغلقة.

والبورجوازية، والاشتراكية[١٢]. وإن الأساس الفلسفي لهذا التقسيم التاريخي في علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، هو الفكر الهيغلي، والأهمية التي يحظى بها التاريخ ومراحله في أساس هذا الفكر. كل شيء في هذا الفكر تاريخي، حتى التفكير، وكل شيء آخر ينبغي فهمه تاريخياً، وكل مرحلة تاريخية هي مجال لاستعراض أحد أنواع الأفكار[١٣].

يميز شريعتي أربعة وجوه للتوحيد، فهو يعتقد أن: «التوحيد يُعرض أولاً على أنه رؤية عقائدية، وثانياً بوصفه البنية التحتية للمجتمع وللطبقة، وثالثاً على أنه نوع نظرة وفلسفة تاريخية، ورابعاً بوصفه البنية التحتية للأخلاق»[١٤]. . وإذا ما دققنا النظر في هذه الأبعاد الأربعة، فإننا نلاحظ أن ثلاثة منها ترتبط بالعلوم الإنسانية وعلم الاجتماع، ويبقى بُعد واحد فقط، أي البُعد الأول، هو ذو طابع فلسفي، والذي لا يراه هو كذلك بل يراه اجتماعياً أيضاً. ولهذا السبب، يمكن اعتبار منهج شريعتي في معرفة الدين نوعاً من معرفة الدين القائمة على أساس العلوم الإنسانية، كما أن معرفة الدين لدى مطهري تقوم على أساس فلسفة ملاصدرا[١٥]، ولدى بازرجان[١٦] ونظرائه على أساس العلوم التجريبية، أو بتعبير آخر: الإلهيات الطبيعية (Natural Theology).

والجهة الأخرى التي تدعم كون منهج شريعتي في معرفة الدين هو منهج علم الاجتماع، إلى جانب موضوع التوحيد والشرك الاجتماعيين وأبعاد التوحيد، هو منهج الاعتراض في نظرته للدين، إلى درجة أنه ينقل كلمة

---

(١٢) إن تحوير الرؤية العقائدية إلى رؤية اجتماعية، أو تفسير الفكر على أساس مراحل التاريخ، أمر بيِّن بوضوح في كتابات ومحاضرات شريعتي، ولكن الإشارة إلى هذا الأمر لتوضيح فكره القائم على مبادئ علم الاجتماع لا يعني عدم تغيّر رأيه، بل نجده في مكان آخر يرى عدم الاكتفاء بهذا النوع من التحليلات ذي البُعد الواحد، وأساساً ينبغي ملاحظة هذا النوع من التحول والتغيير في الأفكار لدى دراسة مفكر متطور مثل شريعتي. انظر كتاب: **امت وامامت (=الأمة والإمامة)** ص ٢٧.

(١٣) **إسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (=معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ١٩٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

(١٥) محمد بن إبراهيم صدرا الشيرازي (وفاته ١٠٥٠هـ) فيلسوف إمامي من المدرسة الإشراقية استطاع أن يجمع بين الفلسفة والعرفان والشريعة، من مؤلفاته **الحكمة المتعالية** المعروفة **بالأسفار الأربعة**.

(١٦) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

الأديب الفرنسي آلبر كامو: «أنا أعترض، إذن أنا موجود»[١٧] ثم يقول: «إنني اتخذت من كلمة (كامو) هذه درساً لحياتي على أساس نفس الرسالة والمسؤولية الصغيرة التي أحس بها بالنسبة إلى وعيي وإحساسي وعقيدتي»[١٨]. وتوضع كلمة: أنا أعترض، إذن أنا موجود، بإزاء كلمة ديكارت المعروفة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود» وينبغي أن تُفهم على نفس الأساس. يرى ديكارت حقيقة الإنسان في الفكر والتفكير، وَيَعُدُّ إثبات وجوده من خلال إثبات فكره. وعلى هذا الأساس، يرى شريعتي أن حقيقة الإنسان تكمن في اعتراضه، الذي يعني معارضة النظام الاجتماعي وأركانه الأساسية، وأيضاً أفكاره النظرية.

وينظر شريعتي إلى قضية الهجرة أيضاً من منظار علم الاجتماع تماماً، بل يَعُدُّ الهجرة أساساً أمراً اجتماعياً يحظى بأهمية قصوى في منهج معرفة الإسلام: «هناك عدة قضايا مهمة جداً ترتبط بالعلوم الإنسانية إلا أنها لم تكن مطروحة في هذه العلوم، وقد اكتشفتها بالاستعانة بالقرآن. إحداها هي قضية الهجرة. فالهجرة لم تكن مجرد حادثة تاريخية في الإسلام كما يتصورها المسلمون. الهجرة مبدأ فلسفي اجتماعي دقيق. الهجرة وحدَها كانت أساساً لنشوء الحضارة على طول التاريخ»[١٩] «إن جميع حضارات العالم مِن أَحدثها وهي، الحضارة الأمريكية، إلى أقدمها، وهي حضارة سومر كما نعرف، وُجدت على أثر الهجرة»[٢٠].

والوجه الآخر لمنهج شريعتي الاجتماعي هو طرحه لمسألة الإمامة في الإسلام بمنهج رائع من منظار علم الاجتماع[٢١] فهو لم يتعرض في بحثه عن الإمامة للمناقشات الكلامية كموضوع الإمامة العامة والخاصة، وعلم الإمام، وعصمة الإمام وغيرها، بل ينظر إلى الإمام من خلال علاقته بأمته؛ ويقارن بينه وبين سائر أبطال التاريخ، ويضع منهجه في الحكم بإزاء المناهج الحكومية

---

(١٧) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) انظر كتاب: **هجرت وتمدن (= الهجرة والحضارة)**.

(٢٠) **روش شناخت اسلام (=منهج معرفة الإسلام)**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٢١) **امت وامامت (= الأمة والإمامة)**، ص ١.

المعاصرة، ويبحث عن المسؤولية المتبادلة بين الإمام والأمة[٢٢].

وأخيراً، فإن أكبر شاهد على المنهج الاجتماعي لشريعتي في دراسته للدين، هو حقله الدراسي وتخصصه العلمي: «لأن تخصصي الدراسي كان في علم الاجتماع الديني، وكان منسجماً مع عملي، فإنني حاولت أن أدوِّن نوعاً من علم الاجتماع القائم على أساس الإسلام والمصطلحات المستنبطة من القرآن وكتب الحديث»[٢٣]. ويقول في محاضرة أخرى: «يجب أن أشير هنا إلى أنني أتحدث عن علم الاجتماع الديني، وأقصد بالتوحيد، التوحيد في التاريخ وفي المجتمع، وليس الموجود في عالم الكتاب وفي عالم الحقيقة. ليس حديثي هنا بشأن التوحيد الذي تحدث عنه القرآن ومحمد (ﷺ) وعلي (ع). المهم الآن عندي هو التوحيد في المجتمع وفي التاريخ، والأمر كذلك دائماً»[٢٤].

ثانياً: منهج معرفة الإسلام

وهناك مسألة أخرى توضح لنا نوعية معرفة الدين لدى شريعتي، وهي منهج معرفة الإسلام من منظاره. وفي هذا المجال أيضاً ينطلق شريعتي من موقعه كعالم اجتماع ديني، وبأسلوب تفكيره الاجتماعي، ويستخدم أدوات علم الاجتماع المهمة كمنهج المقارنة، ومعرفة الأنماط والنماذج.

ويعتقد شريعتي أن التقسيمات الكلامية القديمة قد عفا عليها الزمان وهي لا تنفع الأجيال المعاصرة، ولمعرفة الإسلام ينبغي أولاً «أن نعرف الله بوصفه المعبود المطلق في الإسلام كما تعرِّفه وتقدمه النصوص الإسلامية الأولى. ثم نعرف النمط الإنساني للنبي مقارنة بالأبطال والأنبياء والمصلحين الآخرين، وأخيراً نعرف نمط مجتمع المدينة بوصفه نموذجاً لمجتمع إنساني، نموذجاً مؤقتاً. مجتمعاً بسيطاً إلا أنه واضح المعالم، وأيضاً معرفة أنماط النماذج البشرية التي قدمها هذا المجتمع كقدوات»[٢٥].

وهكذا نجد أن المصدر المعرفي لشريعتي للتوصل إلى الإسلام هو

---

(٢٢) انظر: المصدر نفسه.

(٢٣) **روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)**، ص ٢٣.

(٢٤) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٦٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١١.

الكتاب والسنة، إلا أنه ليس بمعناهما التقليدي الجامد. فسنّة الرسول (ﷺ) من منظاره «ليست أقوال وأفعال الرسول فحسب بل الأهم منهما هو منهج واستراتيجية الرسول (ﷺ) في النضال الفكري والاجتماعي لأداء رسالته والتي يجب الاستناد إليها»[٢٦]. وفي هذا المنهج لمعرفة الإسلام نجد أن شريعتي يركز بشكل كبير على أمرين:

الأول: منهج المقارنة، فهو يَعُدُّ المقارنة منهجاً علمياً للمعرفة والتقييم الدقيق، فيقارن بين النبي (ﷺ) وسائر من هم بمثابة القدوة في العصر الإسلامي الأول وبين الشخصيات المنافسة، أو يقارن بين نموذج المجتمع الإنساني من المنظار الإسلامي وبين سائر المجتمعات الأخرى[٢٧].

الآخر: منهج دراسة الأنماط والنماذج[٢٨]، وكان شريعتي يستعين بهذا المنهج في تقديم القدوات الصالحة للبشرية، وكانت حصيلة هذا التوجّه مجموعة كتب هي: **أبو ذر وسلمان باك وعلي... أعظم رجل في التاريخ** و**فاطمة هي فاطمة** و**القاسطون. المارقون. الناكثون** و**علي... حقيقة في عالم الأساطير** و**علي... الوحدة والرسالة والعدالة** و**الحسين... وارث آدم**[٢٩].

ويستعين شريعتي منهج دراسة الأنماط من علم الاجتماع ذلك لأن: «تقسيم الأمور والمسائل في علم الاجتماع إلى أنماط ونماذج مختلفة ثم المقارنة بينها يعتبر منهجاً علمياً يؤمن به الكثير من علماء الاجتماع، ويسمى بالتيبولوجيا»[٣٠].

وفي موقع آخر يضع شريعتي أمامنا ثلاث طرق محددة لدراسة ومعرفة الإسلام:

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢٨) منهج دراسة الأنماط أو النماذج (التيبولوجيا Typology) هو منهج علمي يستخدم في العلوم الإجتماعية ويقرر بأن النماذج تتكون من عناصر يمكن اكتشاف أصلها في عالم التجربة [المترجم].

(٢٩) عناوين هذه الكتب باللغة الفارسية هي بالترتيب: **أبوذر/ سلمان باك/ علي أبر مرد تاريخ/ فاطمة فاطمة است/ قاسطين، مارقين، ناكثين/ علي حقيقتي بركونة أساطير/ سلمان علي: وحدت، مكتب، عدالت/ حسين، وارث آدم.**

(٣٠) **روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)**، ص ٩.

الأول: دراسة الأفكار التي تقدمها المدرسة الفكرية.

الثاني: دراسة التاريخ[٣١].

الثالث: دراسة النماذج.

وهذه الأساليب الثلاثة تعتمد على المنهجين السالفين: منهج المقارنة، ومنهج دراسة الأنماط. ويرى شريعتي انطلاقاً من هذا المنهج ضرورة معرفة ستّة وجوه محددة من كل دين، ثم مقارنتها بالوجوه المشابهة لها في الأديان الأخرى، وهذه الوجوه هي:

١ ـ إله أو آلهة كل دين، أي المعبود الذي يعبده أتباع هذا الدين.

٢ ـ نبي كل دين، أي الشخص الذي يبلّغ رسالة الدين.

٣ ـ كتاب كل دين، أي الأساس القانوني الذي يطرحه الدين لأتباعه، ويطالبهم بالإيمان والعمل به[٣٢] (وفي هذا السياق ينتقد شريعتي مكانة القرآن في المجتمعات الإسلامية بل حتى أداء علماء الدين حيث أنهم لا يرونه كتاب فهم ومطالعة وتدبر[٣٣]. ولذلك يبادر هو شخصياً في بعض كتبه ومحاضراته لتفسير بعض آيات القرآن والتدبر فيها)[٣٤].

٤ ـ كيفية ظهور نبي كل دين وهوية المجموعات الذين يوجه خطابه إليهم.

٥ ـ النماذج الرئيسية الذين يربيها كل دين[٣٥].

٦ ـ المجتمع (الأمة، المدينة)[٣٦].

ثالثاً: المدخل إلى الدين

إن الاتجاه الفكري أو المدخل (Approach) الذي يلجه شريعتي للتوصل إلى معرفة الدين يقوم على أساس العلوم الإنسانية التي نضِجت في القرنين

---

(٣١) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٤٥.

(٣٢) **روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)**، ص ٩.

(٣٣) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٤٥.

(٣٤) انظر: بيام اميد به. روشنفكر مسؤول [= رسالة الأمل للمثقف المسؤول] تفسير سورة الروم.

(٣٥) **روش شناخت اسلام (= منهج معرفة الإسلام)**، ص ٩ ـ ١٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

التاسع عشر والعشرين، وليس التفكير الفلسفي الباحث عن مسألة الوجود. وقد أشرنا في القسم السابق من هذه الدراسة، في معرِض حديثنا عن الأبعاد الأربعة للتوحيد من منظار شريعتي، إلّا أن توجهه لتلك الأربعة هو أساس توجه علمي فلسفياً.

كما أن شريعتي يرى أيضاً، في مسألة الاجتهاد، وإعادة صياغة الفكر الديني، والثورة الدائمة في الرسالة الدينية ضرورة القيام بدراسة اجتهادية علمية رفيعة المستوى، وبأسلوب فني ومنهج علمي، حيث «ينبغي الاستعانة بجميع الإمكانات العلمية التي توصل إليها العالم المعاصر والمؤسسات العلمية والدراسية في العالم، في مجالات العلوم الإنسانية، وبالذات: علم التاريخ، وعلم الأديان، والقانون، والعلوم الاجتماعية، والاقتصاد، والاستشراق، والدراسات الإسلامية، وعلم معرفة الإنسان علمياً وفلسفياً، وتاريخ الحضارات والثقافات والعلوم، في سبيل القيام بدراسة علمية لمدرسة الإسلام الفكرية، وللتاريخ والثقافة الاجتماعية والفلسفة والعلوم والفنون والآداب والحضارة الإسلامية»[٣٧]. ويرى شريعتي أن سر عدم نجاح الإيرانيين في مجال الدراسات الإسلامية وإنضاج الفكر الإسلامي المعاصر يكمن في: «أن علماء الدين كانوا في الأغلب بعيدين عن الرؤية العلمية الإنسانية الحديثة ومناهج البحث والدراسة العصرية، وإن المنفتحين على الثقافة المعاصرة والمناهج العلمية الحديثة للدراسات والبحوث منفصلون عن الإسلام والثقافة الإسلامية»[٣٨].

رابعاً: الدين ومنهج دراسة الأساطير

وأسلوب آخر ينتهجه شريعتي في دراسة الأديان عامةً ودراسة الإسلام خاصةً، هو الاهتمام بدراسة الأساطير الدينية، وظاهرة اتخاذ الرموز والأساطير في الدين، قسماً مهماً في تاريخ الأديان. وقد بدأ استخدام هذا الأسلوب علماء الأجناس البشرية، وعلماء اجتماع الأقوام البدوية، إلا أنه لم يظل حكراً على هؤلاء فحسب، بل دخل أيضاً مجال علم الأديان وعلمك تاريخ الأديان. وقد تطور هذا النوع من الدراسات كمّاً وكيفياً بشكل كبير في القرن العشرين،

---

(٣٧) **اجتهاد ونظريه دائمي انقلاب [= الاجتهاد ونظرية الثورة المستمرة]**، ص١٧ ـ ١٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨.

كما شهدت أسواق الكتاب كتابات ناضجة في هذا المجال[٣٩].

ويعتبر علماء دراسة الأساطير والرموز الدينية، أن المسؤولية الكبرى و- في الوقت نفسه - المشكلة التي يواجهها متخصص بتاريخ الأديان هي دراسة كمية ضخمة جداً من الرموز الدينية. وهنا ينبغي للباحث الديني - كما في سائر العلوم الأخرى - أن يستفيد من أسلوب المقارنة بين الرموز، للإقتراب من جوهر الموضوع والتمييز فيما بينها، وأن يعرف أن طريقه الوحيد للتوصل إلى فهم سليم لسياق تطور الرموز والأساطير، هو تشخيص كيفية تكونها وولادتها. ويعرّف علماء الأساطير الإنسان بأنه مخلوق يهتم بصناعة الرموز «Homo symbolicus» ويعتقدون بأن جميع أعمال وأنشطة الإنسان ما هي إلا أمور رمزية، وبناءً عليه فإن جميع الحقائق الدينية إنما هي رموز وهكذا فإن أي مشروع دراسي في موضوع ديني، يستلزم - من منظار هؤلاء - دراسة الرموز الدينية أيضاً.

ولكن، ماذا تعني الرموز من وجهة نظر المهتمين بدراستها؟

أولاً: بإمكان الرموز أن تكشف لنا صورة عن حقيقة الكون كما لم تكشفها لنا مجالات التجربة المباشرة، فالأمور الدينية التي تتعلق بالبنى الحياتية تكشف لنا عن حياة هي أعمق وأكثر رمزية من تلك التي نفهمها عن طريق التجارب اليومية، كما توضح لنا الجانب الإعجازي الذي لا يقبل التفسير من الحياة.

ثانياً: إن جميع الرموز القديمة هي دينية، والنتيجة ضرورية للرموز الدينية القديمة هي التوصل إلى معرفة الوجود الذي ينتهي إلى إصدار الحكم على الإنسان.

ثالثاً: إن الرمزية الدينية ذات أبعاد قيمية مختلفة، وهي تكشف عن وجود علاقة عرفانية بين المستويات المختلفة للحقيقة الكونية، وبعض مظاهر الوجود الإنساني.

رابعاً: إن الرمز يحظى بالقدرة على تقديم إطار تجتمع فيه الحقائق غير

---

(٣٩) للمزيد يمكن مراجعة كتابات ميرسيا إلياد (Mircea Eliad) (١٩٠٧ - ١٩٨٦م) أستاذ جامعة شيكاغو، حول الأساطير مثل: *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* وكتب أخرى للمؤلف (المراجع).

المتجانسة في مجموعة واحدة، لكي ترتبط فيما بينها بنظام واحد. وبعبارة أخرى إن الرمز الديني يسمح للإنسان أن يكتشف إطاراً توحيدياً للعالم، وأن يعي مصيره بوصفه جزءاً مرتبطاً بالعالم.

خامساً: إن الوجه الأهم للرموز الدينية هو قدرتها على بيان الوضع شبه الباطل، أو بعض البنى شبه الحقيقية التي لا يمكن بيانها وتوضيحها عن غير هذه الطريق.

وتأتي أهمية هذا الجانب من الدور الذي لعبه فيما بعد في الاستنتاجات الفلسفية.

سادساً: إن الرمز يشير دائماً إلى حقيقة أو وضع يرتبط به وجود الإنسان، والحد الفاصل بين الرمز والمفهوم هو هذه البنية الوجودية للرموز[٤٠].

ويضع شريعتي هذه الوجوه الستة للرمز في اعتباره، فهو يستفيد من الرموز والأساطير الدينية لكشف ذلك الوجه من الحقيقة الذي لا يتضح لنا من خلال التجربة المباشرة. ففي قصة هابيل وقابيل ـ على سبيل المثال ـ يرى الغراب رمزاً لإخفاء الجرائم في كل مراحل التاريخ. فهو يرى أن هذه الرموز تحكي عن المستويات (أو المراحل) المختلفة لوجود الإنسان التي يمكن في إطارها فهم الحقائق الدينية غير المتجانسة (في الظاهر). وأيضاً ـ على سبيل المثال ـ فإن قصة الخلق وقضية الشيطان تحتوي على حقائق غير متجانسة (في الظاهر) لا يمكن فهمها إلا عن طريق الرمزية، وهكذا فإن منهج شريعتي في تبيين الشخصيات الدينية التي أخذت طابعاً أسطورياً (كالإمام علي (ع) ومكونات شخصيتها شبه المتناقضة (Paradoxical) هو علم دراسة الرموز الدينية[٤١]. ومن ثمّ فإن شريعتي يعدّ وجود الإنسان رهن هذه الأساطير الدينية التي لا مفر من القلق والاضطراب البشري إلا بفهمها واستيعابها، وهذا الأمر يوضح مكانة الأساطير والرموز في فكره.

ويهتم شريعتي بقدر كبير بالأساطير والرموز، بسبب ما يحظى به من قريحة في دراسة الرموز والإيمان بالأساطير في أعماله: «إنني شخصياً أهتم

---

(٤٠) اقتبسنا خصائص الرموز من مقالة: «ملاحظه هايى بيرامون نماديردازي دين» (= ملاحظات حول الرمزية الدينية)،» ترجمة وتلخيص م. كاشيكر، مجلة «**كيهان فرهنكي**»، السنة ٥، العدد ١، اعتماداً على دراسات ميرسيا إلياد.

(٤١) انظر: **علي حقيقتي بركونة أساطير** (= **علي... حقيقة في عالم الأساطير**).

بدراسة الأساطير، ولي علاقة دائمة بالأساطير والنماذج الأسطورية»[٤٢]. ويرى أن إحدى السبل التي اتبعها الإنسان لتهدئة قلقه واضطرابه الدائمين هو اتجاهه نحو الأساطير والحكايات والآثار الفنية[٤٣]. وفي تحليله الجديد للدين يرى أن إحدى المهمات الأساسية للدين هي معالجته لهذا القلق والاضطراب الذي يعاني منه الإنسان، وربما يوضح هذا الأمر سبب اتجاه شريعتي نحو مسألة الرمز والأسطورة.

وعلى أساس هذا الاعتقاد، يستعين شريعتي بالأساطير والنماذج الرمزية وما تشير إليه، في تفسير عموم القضايا الدينية كتفسير مسألة الجنة والنار وآدم والشيطان وهابيل وقابيل، أو الصراع بين الطوائف والملل وبين الشخصيات الدينية؛ وتُعَدُّ المعالم المذكورة للرموز، الأدوات النظرية لشريعتي في تحليل أمور الدين الأسطورية والرمزية، وخلافاً للكثير من علماء الأساطير والرموز الذين يعتقدون بأن الأساطير والرموز هي من خصائص الأديان القديمة، يرى شريعتي أن هذا الاتجاه لم يتوقف ولم يكن محدوداً بفترة تاريخية خاصة[٤٤]. فهو يرى أن الأساطير تتمتع بحقيقة أكبر مما يتمتع به التاريخ: «إنني منذ فترة وأنا أعمل في مجال الأساطير، ذلك لأنني أحب الأساطير أكثر من التاريخ، وأعتقد أن الحقائق الكامنة في الأساطير هي أكثر منها في التاريخ، فالأساطير هي عبارة عن حكايات وُجدت في فكر الإنسان. والتاريخ عبارة عن حقائق أوجدها الإنسان، في حين الأساطير تعبِّر عن التاريخ كما يجب أن يكون»[٤٥].

خامساً: رؤية شريعتي للدين

يدور القسم الثاني من البحث حول الاتجاه الذي توصل إليه شريعتي في دراسته للدين، بمعنى: أيُّ دين كان حصيلة عمل شريعتي في هذه الدراسة. إن اتجاه (Attitude) شريعتي في الدين، أو ما يريده من الدين، لا ينسجم مع التحليل الفلسفي للدين وهو التحليل الغالب. فشريعتي يواجه في هذه النقطة ابن سينا بوصفه ممثلاً لثقافة معينة، كما يواجه تحليل الإسلام التقليدي الذي

---

(٤٢) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٢٢.

(٤٣) **معارف إسلامي**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٤٥) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٠٩.

يرى أن زمنه التاريخي قد انقضى، من هنا ينبغي أن نقدم إسلاماً ليس مجموعة تقاليد خاصة بزمن محدد، وليس مجموعة أفكار فلسفية ونظرية في موضوع العلوم الإلهية فحسب، بل هو نظام فكري متكامل لهداية الإنسان، وبرنامج اجتماعي قادر ونشط.

ففي إنتاجاته الفكرية يستعرض شريعتي ثلاثة اتجاهات في تعريف الإسلام:

الأول: الإسلام بوصفه ديناً واضحاً في مدرسة عقلية وعلمية بشرية، ويجب أن يقدم كإيديولوجيا.

الثاني: الإسلام الذي يُقدَّم على شكل إيحاءات عاطفية مكررة وتقليدية يمارسها الجميع بشكل لاشعوري.

الثالث: الإسلام الذي تجسَّد في مجموعة من العلوم الإسلامية التخصصية.

ويعبر شريعتي عن هذه التفسيرات الثلاثة للإسلام بالترتيب: إسلام الوعي والعقيدة، وإسلام العامة، وإسلام العلماء[٤٦]، وما يهدف إليه شريعتي ليس المسلم العالم (من طراز ابن سينا) ولا المسلم العامي فاقد الوعي، بل المسلم الواعي المتنوِّر (من طراز أبي ذر). فإسلام أبي ذر ليس إسلام الثقافة والعلم، ولا إسلام التقاليد والعادات، بل هو إسلام العقيدة والإيديولوجيا.

ولكن ما الذي يقصده شريعتي من الإيديولوجيا؟ الإيديولوجيا هي أساساً استمرار للغريزة في الإنسان. فحينما ينتهي دور الغريزة، تبدأ الإيديولوجيا في هداية الإنسان[٤٧]. إذن، فالإيديولوجيا تلعب دور هداية الإنسان لا غير. والإيديولوجيا ـ كما يعتقد شريعتي ـ «هي مجموعة أصول تبلورت على أساس الأوضاع والظروف القائمة الخاصة، وعلى هذا فهي كما تكون واقعية ومنسجمة مع المسؤولية العملية في الظروف الموجودة، إلا أنها تشيخ في نظام آخر وزمن مغاير، وتصبح جوفاء، وتفقد ـ أساساً ـ موقعها ومعناها»[٤٨]. ولهذا السبب فهو يؤمن بضرورة التطور والتكامل في الإيديولوجيا، إلا أن «تكامل الإيديولوجيا في الوقت الذي يتضمن التغيير والتطور الإيديولوجي، لا يعني أبداً أن ننتخب كل يوم إيديولوجيا جديدة، أو نختار في كل ظرف

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

جديد إيديولوجيا تناسبها، بل التكامل يعني التطور والاستمرار في وقت واحد»[٤٩]. وهنا يحاول شريعتي، كسائر المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين بحثوا موضوع التغير والثبات في الدين[٥٠]، أن يُنهي الموضوع بشكل خطابي وكأننا نؤمن مسبقاً بثبات الدين، وينبغي عملياً أن نخضع أيضاً لفكرة التغيير والتطور، ثم نبحث بعد ذلك عن المصداقيات، وربما يشبه هذا الاعتقاد، اعتقاداتنا المسبقة بختم النبوة، وتناسق الوحي، وكمال الدين، وعلم الإمام، وعصمته، ونظير ذلك من المسائل الدينية الأخرى.

ويرى شريعتي أن سر التحول والتطور الإيديولوجي يكمن في الاجتهاد ويقول: «إن الاجتهاد هو في مسألة الإيديولوجيا»[٥١] كما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤديان دوراً أساسياً في منظومة العلاقات الاجتماعية، والهجرة في المصير القومي والوطني أو الطبقي. وبهذا التعبير فإن شريعتي يتجاوز بالاجتهاد من إطار الموضوعات الفرعية (التطور في الفقه) إلى الاجتهاد في الأصول ويرى بأن: «الاجتهاد هو السعي العلمي الحر والمستقل في سبيل التوصل إلى معرفة متكاملة ومتقدمة للإسلام في جميع أبعاده وجوانبه، وفهمه من جديد وبصورة متطورة وبرؤية راقية تقدمية تواكب الزمن بواسطة المجتهدين الواعين، ومحاولة اكتشاف وفهم المعاني المتعددة والمتشابهة المتراكمة في بطون كتاب يتحدث بلغة متعددة المعاني، يعطيك في كل مقطع زمني ـ تماماً كالطبيعة ـ صورة جديدة، وأخيراً: الاجتهاد هو عملية مستمرة لاستخراج واستنباط الحقائق الجديدة حسب الفكر والعلوم البشرية، واستخراج الأحكام والقواعد الحقوقية الحديثة حسب تغيّر الحاجات وتطور الأسس والبنى الأصلية والفرعية للنظم الاجتماعية، وحركة التاريخ والتكامل الحتمي للإنسان»[٥٢].

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(٥٠) انظر: محمد باقر الصدر، «سلسلة مقالات (المحنة والابتلاء)،» صحيفة **اطلاعات** (فارسية)، (ربيع ١٩٨٨)؛ العلامة طباطبائي، **احتياجات واقعي هر عصر (= الحاجات الحقيقية لكل عصر)** (طهران: انتشارات محمدي، [د. ت.]، ومطهري، **إسلام ومقتضيات زمان (= الإسلام ومتطلبات العصر)** (قم: صدرا، ١٩٨٦)، ج ٢. فجميع هؤلاء يؤكدون على وجهي الثبات والتغير في الدين، إلا أنهم لا يقدمون أية معايير للتمييز بين الوجه الثابت والوجه المتغير، وربما لا يمكن تقديم أية معايير محددة في الموضوع، بل تصطبغ المعايير والمقاييس بصبغة الزمان والعصر المتغير.

(٥١) **اجتهاد ونظرية دائمي انقلاب**، ص ٢٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

سادساً: تجديد الفكر الديني

ولتجاوز الإسلام التقليدي، والإسلام المتفلسف، والوصول إلى تفسير جديد له، كان يبدو ضرورياً العمل على صياغة جديدة، وإعادة نظر شاملة لكل جوانب الفكر الديني، وفي الحقيقة كانت إعادة صياغة الدين تُعَدُّ بالنسبة إلى شريعتي حركة ضرورية ولا بد منها للوصول إلى الإسلام - الإيديولوجيا.

كان شريعتي يعتقد بضرورة إعادة صياغة الفكر الديني، وكان هو من النشطين في هذا المجال، واهتمامه بـ (إقبال اللاهوري) الذي كان يرى إحياء وتجديد (Reconstuction) الدين أمراً مهماً، يعكس هذا الاتجاه لديه. ففي كتاب **إقبال، مهندس التجديد في بناء الفكر الإسلامي**(٥٣) يقدمه شريعتي على أنه أحد العاملين على إحياء الدين، إلا أن إحياء الدين، من وجهة نظر شريعتي، لا يعني تقديم ما قيل حول الدين مرة أخرى وإثارة إيمان الناس فحسب، بل يعني إعادة النظر في جميع المعارف الدينية بثلاث وسائل هي: المنهج والإيمان والتضحية: «ينبغي إعادة النظر في جميع الموائد المسمومة التي يطعمونها إيانا باسم الدين والثقافة والتاريخ والآداب والفن، ويجب أن نتسلح لإنجاز هذه المهمة بالمنهجية، والتضحية والإيمان، وأن نبذل في سبيل ذلك من حياتنا وراحتنا ومستقبلنا وإمكاناتنا»(٥٤).

إن تأكيده هذا على إعادة النظر، نلمسه بوضوح في تعريفه السابق للاجتهاد حيث يعدّه الفهم المتجدد والمتطور للدين، وفي طرح مسألة البروتستانتية والنهضة الإسلامية: «إن مجتمعنا الإسلامي المتحجر والنائم يحتاج اليوم، أكثر من أي يوم مضى إلى مصلحين من أمثال (مارتن لوثر) و(كالون) الاحتجاجيين (protestant)»(٥٥). ويعتقد شريعتي بالطبع: «أن الإصلاح الديني في الإسلام لا يعني أبداً إعادة النظر في أصل الدين، بل يعني العودة إلى الإسلام الأصيل ومعرفة حقيقة روح الإسلام الواقعي الأول»(٥٦).

إن سبل إحياء وإعادة صياغة الدين من وجهة نظر شريعتي هي عبارة عن:

---

(٥٣) عنوان الكتاب بالفارسية: **إقبال، معمار تجديد بناى تفكر اسلامي.**

(٥٤) **اسلام شناسي - درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام - الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٥٥.

(٥٥) **إقبال، معمار تجديد بناى تفكر اسلامي**، ص ٨٨.

(٥٦) **امت وامامت (= الأمة والإمامة)**، ص ٩.

تسليح الناس بالوعي الذاتي[٥٧]، والاعتماد على الثقافة الذاتية[٥٨]، وفهم الإسلام سياسياً واجتماعياً[٥٩]، والطرح السليم للنماذج والقدوات[٦٠]، والتفهم التاريخي السليم لمجتمعنا[٦١]، ومعرفة الثقافة الغازية (الغربية) بشكل صحيح[٦٢]، ومكافحة الاستعمار والحداثة الهابطة[٦٣]، وتقديم الإسلام على أنه إيديولوجيا[٦٤]، وتصفية منهج الفكر الديني[٦٥]، وفهم متطلبات العصر[٦٦]، والجمع بين المشاعر العرفانية والالتزام الاجتماعي ـ السياسي[٦٧]. وكأن شريعتي ينظر إلى إقبال من هذه الزوايا أيضاً.

سابعاً: الدين وتيار التنوير

ولكن، من هم المسؤولون عن مهمة إعادة تجديد وصياغة للفكر الديني هذه؟ وما معالم وخصائص هذه الجماعة؟ يعتقد شريعتي بأنها مسؤولية الإسلاميين المستنيرين الذين هم ـ في تعريف دقيق ـ مهندسو فكر إلى جانب فهمهم السليم للعصر، وفي معالجة هذه المسألة يتأثر شريعتي ـ إلى حدٍ ما ـ بحركة التنوير في أوروبا.

وطرحت مسألة التنوير في العالم بعد القرون الوسطى، وقد شهدت أوروبا منذ القرن السابعَ عشرَ طبقة جديدة سميت بطبقة المثقفين أو المستنيرين[٦٨]، وبعد القرن التاسعَ عشرَ انتقلت هذه الطبقة بكل مواصفاتها ومميزاتها التي تكونت بها في أوروبا إلى البلاد غير الأوروبية (الإفريقية،

---

(٥٧) **إقبال، معمار تجديد بناى تفكر اسلامي**، ص ٧٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٨ و٧٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٦٥) **امت وامامت (= الأمة والإمامة)**، ص ٣.

(٦٦) **إقبال، معمار تجديد بناى تفكر إسلامي**، ص ٢١ و٤٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦٨) يستخدم الكاتب كلمة «روشنفكر» الفارسية مقابل educated, Intellectual, enlightenea التي تطلق بالعربية على المثقفين والمستنيرين (المراجع).

والآسيوية، وأمريكا اللاتينية). وقد واجه شريعتي في عصره هذه الظاهرة. ولكي يقدم تحليلاً لحركة التنوير، يتجه شريعتي للمستنيرين الأصليين في البلاد الأوروبية الذين يشكل المستنيرون عندنا صورة عنهم ـ حسب تعبيره ـ ويرى شريعتي أن جوهر قضية المستنيرين هو: قدراتهم الفكرية والذهنية والعقلية، واهتمامهم بالعمل الفكري، ويرى أن التنوير بمعناه الأوروبي يختلف عن الانفتاح الفكري وعدم الجمود حيث تم الخلط بين الاثنين بسبب الاختيار غير السليم للألفاظ.

وعندما تنتشر حركة التنوير، في القرن السابعَ عشرَ الميلادي في جميع جوانب الهيكل الاجتماعي، تتشكل طبقة بهذا الاسم تمتاز بعمل خاص، ووضع مختلف، ولغة خاصة، وميزات مخصوصة، وبروح وقريحة وآداب وفنون وصور خاصة للحياة والمعيشة، ومنهج فكري خاص بها. وكانت خصائص هذه الطبقة في أوروبا عبارة عن: معارضة الدين والكنيسة، والاتجاه القومي، والتوجه الجماهيري، ومخالفة طبقة النبلاء، والاعتقاد بنسبية الحقائق الاجتماعية، وتقديس العلم في مقابل المذهب اللاهوتي (Scholasticism)، والمادية، والعلمانية، وكانت هذه الخصائص والميزات تنشأ من الظروف الواقعية في ذلك المجتمع[٦٩] وبعد ظهور هذه الحركة الأوروبية، ظهر في آسيا، وأفريقيا، وأميركا اللاتينية، وبالذات في المجتمعات الإسلامية، جيل وفئة تشابه ذلك الأصل الأجنبي تماماً، وتشكل صورة طبق الأصل عن النسخة الأوروبية بكامل الخصائص المذكورة، ولكن بفارق كبير وهو أن المستنير الأوروبي اختار هذه الخصائص والميزات على أساس معالم وخصائص مجتمعه، وتاريخه وأوضاع وظروف المجتمع الذي كان يعيش فيه، أمّا المستنير الإيراني، وفي العالم الثالث عامة، فقد مهد الأرضية لانتخاب هذه الخصائص والميزات بالتغرب والابتعاد عن الظروف الاجتماعية التي كان يعيش فيها، وبالانفصال عن تاريخه[٧٠].

ويرفض شريعتي ذلك المستنير المقلِّد ـ والصورة، إلا أنه يؤيد بشدة أن يكون الفرد مهندساً فكرياً. ويعتقد إن المستنير الديني في هذا العصر يجب أن يكون مستنيراً على أساس فهم مجتمعه وتاريخه وثقافته. «إن المستنير المطلوب

---

(٦٩) للتفصيل انظر: **روشنفكر ومسؤوليت أو در جامعه (= المستنير ومسؤوليته في المجتمع).**

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

هو الذي يفكر بصورة جديدة. فلا بأس إن لم يكن يعرف الفلسفة، أو لم يكن فقيهاً، أو لم يكن يعرف الفيزياء والكيمياء، أو لم يكن مؤرخاً أو أديباً، إنما المهم أن يتفهم العصر ومتطلباته، وأن يفهم الناس من حوله، وأن يفهم كيف يجب أن يفكر، وما المسؤولية التي يجب أن يستشعرها، وأن يضحي على أساسها»[٧١]. فالنموذج البارز للمستنير لدى شريعتي هو: الصحابي أبو ذر، وليس ذلك السياسي المتغرب، ولا ذلك الفقيه صاحب الألقاب الشهيرة؛ إن الطراز المثالي للمستنير واضح المعالم منذ البدء لدى شريعتي، فهو يعتنق إيديولوجيا اجتماعية، وهو يفسر ويحلل النضال على أساس ذلك، ويضع أباذر ـ كنموذج وقدوة ـ في القمة.

إن مهمة هذا المستنير ـ حسب رأي شريعتي ـ والحركة التنويرية، هو خلق حركة إصلاحية بروتستانتية إسلامية «فكما استطاعت البروتستانتية المسيحية أن تفجر أوروبا القرون الوسطى، وأن تقمع كل عوامل الانحطاط والتخلف التي كانت تجمِّد مصير المجتمع باسم الدين والفكر، فإن المطلوب من البروتستانتية الإسلامية أن تفجر ثورة في الفكر الجديد، وأن تبعث الروح في حركة المجتمع»[٧٢] وليس هذا ميسوراً إلا إذا تحرر عقل المستنير من الأطر التقليدية حتى يستعد لتقبُّل الإسلام في أرقى صورة وبوصفه إيديولوجيا، بوعي كامل. إن المستنير المثالي عند شريعتي هو المستنير الملتزم المسؤول، هو الإنسان الذي يستشعر موقعه المكاني والزماني بشكل جيد، أي يعي وضعه في العالم والمجتمع والتاريخ، ومن الطبيعي أن يتحسس المسؤولية والالتزام، بشكل من الأشكال، فيما يتعلق بكل واحد من هذه الأمور: ففيما يرتبط بالكون، يتساءل عن ذاته، ومسؤوليته في كيف يجب أن يصير. (موضوع الأخلاق). وفيما يرتبط بالكون، والمجتمع، والآخرين، كيف يجب أن يكون؟ (موضوع الحضارة) وفيما يرتبط بالكون والتاريخ والزمان: إلى أين الذهاب؟ (موضوع التكامل)[٧٣].

وهكذا، فمن الممكن أن تجتمع الاستنارة مع التدين، فتكون مهمة المستنير حينئذٍ، العمل على إعادة صياغة الفكر الديني، وتقديم تفسيرات

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٧٢) **ازكجا آغازكنيم؟ (= من أين نبدا؟)**، ص ٥٤.

(٧٣) **روشنفكر مسؤول كيست؟ (= من هو المستنير المسؤول)**، ص ٤٧٥.

جديدة للنصوص الدينية، وتقديم النماذج والقدوات الدينية على أساس تفهم العصر؛ وبهذا تصبح مسؤولية المستنير كمسؤولية الأنبياء: «إن التنوير ليس فلسفة ولا علماً؛ ليس فقهاً ولا أدباً ولا فنّاً، بل هو ـ علم الهداية، ونوع من النبوة، فهو ليس كالفلسفة يهتم بصنع التصورات، ولا كالعلم يهتم برسم صورة الأشياء وعلاقاتها كما هي موجودة فعلاً في الذهن، إنه علم الصيرورة والأخبار عن الطريق الذي ينبع من الوعي الذاتي للإنسان، وعلى هذا فهو يتضمن في نفسه الدعوة والمسؤولية»[٧٤] وهكذا فإن على الجميع مهمة التفكير في الأمور الدينية، وليس الفكر الديني خاصاً بفئة معينة[٧٥].

ثامناً: رسالة الدين

إن أهم مسألة في معرفة الدين بوصفه كياناً اجتماعياً، هو الأداء والدور الاجتماعي لهذا الكيان، فما أداء وعطاء هذا الكيان في المجتمع حتى الآن؟ وهل يمكن أن يُستبدل به منافسٌ مشابه له في القوة، أو أقوى منه؟ إن جميع المؤمنين الذين يحركهم هاجسهم الإيماني يواجهون هذا السؤال، ولا بد أن يقدموا جواباً معقولاً ومنسجماً مع النصوص الدينية من خلال تحديد رسالتهم في العصور السالفة، وفي عصرهم الحالي أيضاً.

وشريعتي يواجه هذه المسائل بسبب الظرف الزمني الذي يعيش فيه، إلا أن الإسلام بوصفه إيديولوجيا ـ حسب المشروع الذي يطمح إليه ـ يستطيع الاستجابة عن كل هذه القضايا، وأن يظل دون منافس في الساحة، من غير أن يستطيع العلم والفلسفة والفن والأدب أن يحتل مكانه. إن رسالة هذا الدين، هي «رسالة الحرية والمساواة وتوحيد التناقض والتمييز المهيمن على التاريخ وعلى مصير الإنسان، رسالة إنقاذ الجماهير المتعبدة، وتوريث الأرض للمستضعفين، وكسبهم العزة والقوة»[٧٦] بحيث تستطيع أن تقدم أداءً معقولاً ومقبولاً لدى الناس.

وبالطبع فإن شريعتي يتوقف في بيان رسالة الدين عند حدود بيان مشاعره، ولا يتعرض لتحليل المشاكل التي تواجه هذا النوع من الشعارات

---

(٧٤) المصدر نفسه.

(٧٥) **امت وامامت (= الأمة والإمامة)**، ص ٢٥.

(٧٦) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)**، ص ٢٩.

المثالية، كمشكلة الجمع بين الحرية والمساواة التي تُعَدُّ من معضلات الفلسفة السياسية، أو مشاكل تطبيق نظرية حكم المستضعفين في مواجهة الاقتصاد العالمي ونظام السوق العالمية، والبنى الثقافية غير المتناسقة، ومسيرة التقارب والتفكك في العالم، وما شاكل ذلك. وبشكل عام فإن شريعتي يقترب جداً من الأسلوب الفرنسي ـ الألماني في الفلسفة الاجتماعية، ففي هذا الأسلوب تبقى المسائل المطروحة على بساط البحث في حدود العموميات غير المبرهنة، والادعاءات الجميلة ـ الإنسانية ـ المثالية دون الالتفات لمستلزماتها، وذلك عوض التدقيق في البحث، وفتح المجال للعقل والنقد كما هو المتبع في الأسلوب الأنكلوساكسوني والفلسفة التحليلية. وفي هذا الأسلوب يرث شريعتي اتجاهه التاريخي من أفكار هيغل، واتجاهه في علم الإنسان الفلسفي (وليس العلمي) وقلقه وعواطفه الاجتماعية من وجودية سارتر وكامو أو هيدغر أو سبرس، وعلمه الاجتماعي النظري من علماء اجتماع القرنين التاسع عشرَ والعشرين الفرنسيين.

تاسعاً: الدين والإنسان

إن الدين من وجهة نظر شريعتي التي توصل إليها بالمنهج المذكور وعلى أساس إعادة الصياغة وإعادة النظر في الفكر الديني السابق، أي الدين بوصفه إيديولوجيا متحركة ونشطة، لا يمكن أن يكون غير إنساني؛ ذلك لأنه في تلك الفترة كان الدين يُقاس بقيم من خارجه نظير كونه إنسانياً، وعادلاً، وكونه يضمن الحريات الفردية والاجتماعية. وكان شريعتي يعي جيداً تأثيرات علم الإنسان على سائر المعارف والعلوم. إن مسألة الإنسانية أو المذهب الإنساني (Humanism) التي أثيرت في العصور الأخيرة هي نتيجة طرح القضايا الإنسانية في مواجهة الصورة التي يعرضها الدين عن الإنسان، حيث طُرِحت إنسانية الحقوق والقوانين والتشريعات في إطار خارج إطار الدين، واستُقبل هذا التوجه، وقورنت كل المجموعات الحقوقية والقانونية والشرائع والأديان بهذا القرار الذي تم اتخاذه بعيداً عن الأديان. وبدأ المذهب الإنساني مع عصر النهضة متأثراً بتعليمات الإنسانيين الإيطاليين الذين كانوا أقرب إلى مجالات الآداب منهم إلى علم الدين أو الفلسفة، إلا أنه وبعودة ما إلى اليونان، تأثرت سائر مجالات التفكير بهذا الاتجاه؛ وكان العصر مستعداً أيضاً لقبول مثل هذا التأثير.

من هنا يكسب علم الإنسان أهميته، ويسعى شريعتي أيضاً الذي كان

يواجه تلك الثقافة إلى حدٍ ما، إلى طرح المسائل الإنسانية والتعرف إلى ملامحها في مدرسته الفكرية. كان شريعتي يرى في قصة آدم أكمل درجات الفلسفة الإنسانية[٧٧]. وكان يفسرها ويحللها بصورة أسطورية ورمزية.

فقضية تعليم الأسماء لآدم[٧٨]، وسجود الملائكة[٧٩]، وآية الأمانة[٨٠]، ونفخ الروح الإلهية في الإنسان[٨١]، وخلافة الله في الأرض[٨٢]، كل هذه إنما هي آفاق من النظرة الإسلامية للإنسان، وموقعه المتميز بين سائر المخلوقات. فأفراد الإنسان ـ من هذا المنظار ـ ليسوا إخوة، بل هم متساوون، أي أن جوهر الجميع هو جوهر واحد؛ فالرجل والمرأة متساوون فطرياً، وأفضلية الإنسان بالنسبة إلى جميع الموجودات في الكون وبالنسبة إلى الملائكة أيضاً إنما هي أفضلية عملية[٨٣]، وتعليم الله الأسماء لآدم إنما يعني فهم واستيعاب الحقائق العلمية الموجودة في الكون. وهذا الإنسان؛ الذي سجدت له الملائكة؛ وحمل الأمانة الإلهية؛ وهو خليفة الله في الأرض؛ الذي علَّمه الأسماء كلها.. هذا الإنسان هو الموجود الوحيد المسؤول عن مصيره.

وهكذا، فإن شريعتي استوعب تماماً أهمية الإنسان وعلم معرفة الإنسان في هذا العصر، وسعى لكي يعرض الوجه الإنساني للدين. وهو عندما يقف موقف الدفاع عن الدين يعرض الإنسان من وجهة نظر الإسلام بالصورة التي يتفهمها العصر، ويقدم صورة عن موقف الإسلام من الإنسان تمنع من إبراز الإسلام في صورة مضادة للإنسان.

عاشراً: الدين والدنيا

ومن التساؤلات التي يطرحها العصر في مجال الدين وأدائه الاجتماعي، هو علاقة الدين والدنيا المادية والمعنوية. ففي الدين الذي يقدمه شريعتي (الدين ـ الإيديولوجيا) يجتمع الدين والدنيا: «فالإسلام لا يعرف ـ حتى في

(٧٧) اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده (= معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١)، ص ٢٠٩.
(٧٨) جشم انداز أو مانيسم اسلامي (= آفاق الانسانية الإسلامية)، ص ٨.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٩.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٧.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١١.

المسجد ـ فرزاً بين الدين والدنيا، بين العلوم الدينية والعلوم غير الدينية، بل لا يعرف الفصل بين العلم والعبادة والسياسة. فمسجد الرسول (ﷺ) كان في الوقت نفسه: بيتاً لسكنه ولأنصاره الذين لم يجدوا مسكناً، وكان مسجد الصلاة والدعاء والاعتكاف، وكان حلقة دراسية وعلمية، وأيضاً كان مركزاً للحكم وإدارة الشؤون السياسية والاجتماعية، ومِن ثَمّ كان برلماناً حراً كان كل الأفراد نواباً فيه»[٨٤]. فالإسلام دين يهتم بشدة بالدنيا والحاجات المادية للبشر، في الوقت الذي يمنحه قلباً شفافاً ـ كما يقول شريعتي ـ «يرى به أجمل صور الحياة في تأملات الفجر، وإشراق الصباح»[٨٥]. ومن هنا تنبع قدرة الدين الهدّامة لقضايا، والبنّاءة لقضايا أخرى، والثورية، وهذه القدرة المعنوية والروحية الاستثنائية للدين تُوظَّف في مسيرة الحياة الاجتماعية[٨٦].

ويتصور بعض الناقدين لأفكار شريعتي، أن نظرته هذه العلاقة بين الدين والدنيا، إنما هي توجه مادي للدنيا والآخر، إلا أن هؤلاء لم يلاحظوا أن شريعتي ينظر إلى هذه المسألة أيضاً من منظار علم الإنسان الجديد والأخلاق المعاصرة، أي يرى أن تقابل الدنيا والآخرة هو تقابل الربح والقيم[٨٧]. ومن هنا فإنه يَعُدُّ «الدنيا صفة لهذا الحياة، والآخرة نوعاً من المرحلة ورؤية وانطباعاً»[٨٨] فهو يرفض التعبير التقليدي الذي يصور الدنيا والآخرة كمنطقتين جغرافيتين.

وكما يبدو من كلماته فإنه في الوقت الذي يطرح عدم التناقض بين الدين والدنيا، يسكن عن التطرق إلى كيفية وأدوات إيجاد هذه العلاقة في الحياة الفردية والاجتماعية، وكيفية الجمع بين العرفان والأخلاق وبين التنمية الاجتماعية والتوجه الدنيوي. وبالطبع فإن عرفان شريعتي الذي يخضع لتأثيرات العرفان الهندي والبوذي، وعرفان مدرسة خراسان، وعرفان المدرسة الوجودية، يتجه في الأكثر نحو العرفان الثالث، ولهذا لم يكن شريعتي يرى مشكلة في الجمع بين أدعية الإنسان المعنوية في الليل والسَّحر، وبين النضال ضد الاستبداد والاستثمار.

---

(٨٤) **اجتهاد ونظرية دائمي انقلاب**، ص ١٠.

(٨٥) **إقبال معمار تجديد بناى تفكر اسلامي**، ص ١٥.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٨٧) **كوير** (= **الصحراء**)، ص ٣٠٩.

(٨٨) **اسلام شناسي ـ درسهاي يك تا يازده** (= **معرفة الإسلام ـ الدروس ١ إلى ١١**)، ص ٢٩٨.

ومِن ثَمّ، فإن الدين الذي يثق به شريعتي هو دين إنساني، يخلق المسؤولية والالتزام، يكافح الظلم، معارض، رسالي، ويقف في وجه الشرك الاجتماعي. والمنهج الذي يستخدمه لمعرفة الدين هو منهج معرفة النماذج والأنماط والأساطير إلى جانب العودة إلى نصوص الدين الأصلية. ويرى سر ثبات الدين واستمراره وطراوته، في الاجتهاد وفي إعادة صياغته باستمرار. أما رسالة الدين فهي الحرية والعرفان والمساواة، والدعاة إليه هم المستنيرون والمفكرون في المجال الديني، وأما المدخل المعرفي للدين فهو النظرة العلمية وليس النظرة الفلسفية، ومِن ثَمَّ فإن الإسلام هو إيديولوجيا متكاملة، وليس مجرد إيمان ديني واعتقاد قلبي وإشراق عرفاني، كما هو ليس مجرد نظام علمي وثقافي.

حادي عشر: الوجه الآخر لشريعتي

كانت المسألة المهمة والمثارة بجدٍّ في المرحلة الزمنية لعصر شريعتي حتى في الفترة المعاصرة بشكل عام في إيران، هي العلاقة بين الدين والسياسة. وكان السؤال التقليدي للإسلاميين المتدينين هو: «ماذا يريد الدين منا؟» إلا أنه مع التحولات المعاصرة تغيرت حقيقة هذا التساؤل، وأصبح يُطرح بطريقة أخرى: «ماذا نريد من الدين؟». ففي التساؤل الأول كانت علاقة السياسة والدين تتجسد من خلال الشكل التقليدي للحكم. أي طريقة الرعاية الأبوية (patermonialism) إلى جانب الاعتقاد بالمدينة الفاضلة الأفلاطونية. أما في التساؤل الثاني فإن السياسة هي فن الإدارة الفضلى للمجتمع الذي يسعى إما لتحقيق العدالة والحرية، وإما لبسط الأمن والرفاه. وفي هذا التساؤل الثاني تتبلور مطالبة الدين بتقديم نظام سياسي محدد.

وبتعبير آخر، فإن قدرة وسعة الدين (حتى في مجال السياسة) في الفترة المعاصرة هو المطلوب أكثر من «صفائه» و«خلوصه». إن مسألة خلوص الدين من الشوائب والأفكار الدخيلة هو هاجس وقلق كل المتدينين، إلا أن التعابير المختلفة عن ذلك كانت تتداخل بشكل من الأشكال مع مسألة القدرة والسعة: فبعضهم يعدّ الخلوصَ نفسَ القدرة على الإدارة، ويعتقد بعضهم الآخر بأنه يجب ألّا يستولي علينا قلق الخلوص لاعتقادهم بأن الله هو الحافظ لدينه)، وبعضهم الثالث يعتقد بأننا نضمن خلوص الدين عن طريق حكومة شخص صالح ذي تقوى (حيث يضمن القدرة أيضاً) أي خلوص الدين عن طريق خلوص فرد متدين.

وإذا بدأنا من التساؤل الثاني لتحديد قدرات الدين في مجال السياسة، فإننا نصل إلى عدد من الإجابات المحتملة. الإجابة الأولى هي أن «نضع الدين في مجال الحكم والسلطة». وعلى أساس هذه الإجابة، إذا ما وُجدت مؤسسة سياسية قوية كأمر واقع، فإن مهمة المتدينين أو المؤسسات الدينية لا يتجاوز حينذاك التعاون مع المؤسسات السياسية (أو مع الحاكم السياسي القوي)، أو على الأقل يمتنعون عن أية مواجهة مع السلطة السياسية تنتهي على القضاء عليهم، وذلك لكي يحافظوا على وجودهم وبقائهم، ويستمر حضور الدين في الساحة الاجتماعية كعنصر قوي.

الإجابة الثانية هي «وضع السلطة في المجال الديني»، أي أن يسعى المتدينون والمؤسسات الدينية للاستيلاء على السلطة والمحافظة عليها والهيمنة على المؤسسات السياسية، وعن طريق امتلاك السلطة فإن «الدين» يكشف عن قدرته.

الإجابة الثالثة هي العلمانية (Secularism)، ولا تعني العلمانية ـ خلافاً لما هو المفهوم في المجتمع الإيراني ـ فصل الدين عن السياسة، بل تعني «تقليص» دور الدين إلى أقل قدر ممكن في المجال السياسي، وتحديد دوره في مجال القيم والمُثل الكلية. وفي هذه الحالة فإن قدرة الدين لا تعني حضوره أو الاستفادة منه في مجال التخطيط الاجتماعي، بل يُعَدُّ الدين أمراً قادراً على منح الطمأنينة للبشر بشكل فردي، وفي أفضل الحالات، فإنه يلعب دوراً في تحديد الأهداف طويلة الأمد والنظام القيمي للمجتمع.

كان شريعتي يعيش في فترة كان النضال السياسي يشكل القضية الأساسية للمجتمع، ولم يكن الاستبداد يتساهل مع أية جماعة أو فرد، ولهذا كان طبيعياً ألّا يرتاح شريعتي للحل الأول. وقد ردَّ في دراسته عن «التشيع العلوي، والتشيع الصفوي» نظرية «الدين في مجال الحكم والسلطة» التي راجت في العهد الصفوي، وتقلصت في العهد القاجاري (بسبب تقلص سلطة الحكومة)، وفي المقابل دافع عن الحل الثاني في كتابه (**شيعه يك حزب تمام = التشيع حركة سياسية**) أو كتابه (**الأمة والإمامة**).

وفي عهد شريعتي، وبسبب التجربة السابقة للكنيسة المسيحية، أو بسبب عدم وجود الاعتقاد العام بالدين، لم يكن المستنيرون والمثقفون يميلون على الإطلاق نحو نظرية «الحكم في الإطار الديني»، بل، لم يكونوا يتجاهلون دور الدين والمؤسسات الدينية في المجتمع لقد كانوا يلجؤون إلى الأفكار

العلمانية، وكانوا ينظرون إلى الدين أو الحركات الدينية من حيث الأداء الاجتماعي كعنصر يستطيع أن يساعد على بلورة الهوية الوطنية أو الثقافية للمجتمع: «إن هذه الحالة (ظهور الحركات الدينية القوية) لم تبرز في تركيا أو المنطقة المشار إليها فحسب، بل شهدت الكثير من بلاد العالم الثالث في الفترة الأخيرة ظهور الحركات الدينية التي يفسرها علماء الاجتماع بأنها ناتجة عن الإحساس بالرزوح تحت وطأة الهيمنة الأجنبية والتغرّب عن الثقافة الوطنية»[٨٩]. أو بوصفه عنصراً ثقافياً وتراثاً فكرياً باستطاعته التأثير في تقييم الفرد في مواجهة العالم المعاصر، وفي معرفة الثقافة السياسية للشعب: «إن ضرورة دراسة العقائد السياسية الشيعية إلى جانب أهميتها التاريخية لنا، تنبع قبل كل شيء من جهة أننا نستطيع بمساعدتها أن نقيِّم قسماً مهماً من التراث الفكري لأمتنا بمعايير العالم المعاصر، وأن نكتشف بالذات ما إذا كان الميزات الروحية والفكرية لأبناء شعبنا نابعة من المعتقدات التقليدية، أو أنها ناتجة عن النظم السياسية والاقتصادية»[٩٠]. والتركيز على مصر إنما جاء من هذه النظرة بأن العلاقات الإسلامية في هذا البلد إنما تترك آثارها على علاقة الدين والدولة، وعلى الوحدة الثقافية، وإن التوجه نحو الثقافة التراثية لا ينسجم من عدة وجوه مع هذه العوامل[٩١].

إلا أن شريعتي، ـ بسبب الروح النضالية التي يتمتع بها، وعلاقته الوثيقة بالولاء الديني والشيعي، ـ يرى أن للدين أداءً أكبر من كونه تراثاً تاريخياً أو عاملاً لبلورة الهوية الثقافية. ولكي يقفز بالنضال إلى مراحل متقدمة، فإنه يحتاج إلى إيديولوجيا يكون لها رأي في كل مجالات الحياة. ولهذا فهو يرى أنّ للدين أكبر عدد من الأدوار[٩٢]. من هنا يفترق طريق شريعتي عن طريق العلمانية. فلم يكن باستطاعة شريعتي أن يرى «حسّه الديني» وعدم رضاه بالمواقف الرافضة أو المتغافلة لدور الدين، في العلمانية، إن غالبية إنتاجه الفكري تحكي هذا الوجه الإيديولوجي.

إن الرؤية الشاملة التي يتمتع بها شريعتي، وسعيه للإجابة على جميع

---

(٨٩) إحسان نراقي، **آنجه خود داشت...**، ط ٢ (طهران: مؤسسة انتشارات امير كبير، ١٩٧٦).

(٩٠) حميد عنايت، **شش كفتار دربارة دين وجامعة** ـ انظر أيضاً كتاب المؤلف.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٩٢) **بحثي در ايدئولوزي (بحث في الإيديولوجية)**، ص ٤ ـ ٥.

القضايا الدينية والذي لا يمكن ـ أساساً أن يكون أسلوباً علمياً مع غلبة النظرة الانتقائية للعلم ـ ناجمان عن هذا الفهم للإيديولوجية. وللإجابة على التساؤلات اللا محدودة التي كانت تُطرح في تلك البرهة الزمنية، كان شريعتي يَعُدُّ التقاليد والسنن كمواد أساسية كافية للبناء عليها، وما فكرة «العودة إلى الذات» التي يطرحها كفكرة رئيسية في دروسه إلا نوع من العودة إلى تلك التقاليد وتجربتها من جديد.

إن الروح المهيمنة على جميع الدراسات التي خرجت إلى النور حول شريعتي في السنوات الأخيرة، تحمل هذا الانطباع الإيديولوجي عنه (الإيديولوجيا بمعنى الإطار «الكلامي» والعقيدي المنظم للعمل السياسي)؛ ولكن شريعتي لم يكن متحرراً بشكل كامل من الانطباعات الفردية والعلمية حول الدين، وبسهولة يمكن ملاحظة هذا الأمر في كتاباته الشخصية مثل: **حوارات التوحُّد**[٩٣] و**الصحراء**[٩٤] أو دراساته في مجال الفن. فالوجه الذي نشاهده من شريعتي في هذه الكتابات يختلف عن الوجوه الرائجة للإيديولوجيين في الفترة المعاصرة.

والمسألة الأولى التي تبرز وبوضوح الوجه غير الإيديولوجي لشريعتي هو اهتمامه الجدي بالفن، في الوقت الذي لا يوجد تلازم منطقي بين الإيديولوجيا والفن، أو الانطباع غير الإيديولوجي والفن. فلا نجد في الفترة المعاصرة اهتماماً ما بالفن في أوساط المستنيرين عامة، والقادة الدينيين خاصة وإذا ما وجد هناك اهتمام فهو يتجه نحو الأدب العرفاني والصوفي، فهذه المجموعة غفلت (أو تغافلت عن عمد) عن الفن الحديث والفن الذي عاصرته، وقد قاطعت بشكل من الأشكال هذا المجال بسبب ما فيه من الفردية الصارخة وتنوع التجارب الموجودة فيه. ولكن شريعتي اقتحم هذا الميدان، دون أن يخشى العواقب الفردية والاجتماعية التي قد تترتب على ذلك، رغم أنه كان يتردد ذهاباً وإياباً بين شأن «الحكاية عن الحقيقة» في الفن والعلاقة المنطقية والمباشرة بين الفن والانعطاف نحو الحقيقة، وشأن التجربة الحرة.

إن الرومانسية هي الروح المهيمنة على نظرة شريعتي إلى الفن، وفي هذا النوع من النظرة إلى الفن، فإن الفنان يتحدث مع الذات أو يحلِّق في عالم

---

(٩٣) عنوان الكتاب باللغة الفارسية: «**كفتكوهاى تنهايى**».

(٩٤) عنوان الكتاب باللغة الفارسية: «**كوير**».

أثيري خيالي، وهو يعتقد بأن عليه أن يعرض فكرة مهمة وجادة أو فلسفة خاصة. إن المشاعر التي تتجلى في الفنانين من هذا النهج هي في الأغلب حالات من الحزن، والطموحات الكبيرة، والتلهُّف على الماضي البريء والنقي، والآمال بعيدة المنال، والمثاليات والاضطرابات المتعلقة بما وراء الطبيعة، والقلق في مواجهة أسرار الحياة، والكثير من المجهولات الأخرى ـ سواء ما يتعلق بذات الفنان أو ما يرتبط بالعالم المعقّد من حوله ـ.

إن الأساس في كتابات شريعتي الفنية يعكس هذه الرؤية عن الفن، من هنا فبالإمكان اقتفاء الآثار المباشرة للأفكار الفلسفية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو السياسية في إنتاجاته الأدبية.

وفي المقابل، بإمكاننا أن نلمس في شريعتي، التجارب الحرة والمتحررة من الالتزام والمسؤولية السياسية والاجتماعية وأيضاً الرمزية الموجودة في الإنتاجات الفنية الحديثة، ورغم أن شريعتي كمفكر يحتاج إلى الالتزام والمسؤولية، وهو يجدهما في الأخلاق والدين، إلا أن الرغبة الجامحة للحرية والتحرر من كل القيود تهيمن عليه.

ويعرف شريعتي جيداً أن جبهة الحرية (سواء في الوجه السياسي أو وجه التجارب الذاتية والفردية) لا تنسجم في بعض الأحيان مع جبهة الأخلاق والدين: «أين يقف الدين والأخلاق؟ وفي أية جبهة يحاربان؟. وما جبهة الحرية؟ أما جبهة «الإنسان» فهي واضحة»[٩٥]. وينفض الأخلاق والدين يديهما من الصورة التقليدية لهما، ويتذرعان بالمعاناة والألم: «إن التلذذ بالمعاناة، والتغذّي بالألم، هما مدرسة الإنسان الذي حين عجز عن نيل السعادة أصبح فيلسوفاً، والذي لم يجد غذاءً آخر حين أصابته المجاعة في عام الجفاف القاتل»[٩٦]. إن هذا يعكس إنسان شريعتي، وهذا الوجه يحكي لنا عن فردية دين شريعتي، ويصعب بسط هذا الدين وتقديمه بصورة إيديولوجيا شاملة، وتوجيه عامة الناس إليه. وتتجلى هنا قصة الانفراد والوحَدة لدى شريعتي: «حلمت في النوم؛ كان الليل، وكانت الصحراء مظلمة ومقفرة، خرجتُ وحيداً فريداً من كهفي من بطن الجبل، واتجهت وحيداً نحو فرسي

---

(٩٥) **كفتكوهاى تنهايى**، ص ٦٢٨، و**الأعمال الكاملة**، ج ٣٣.

(٩٦) المصدر نفسه.

لكي أسلك به طريقاً صحراوياً وعراً كان يمر عبر خواء اليأس الشتائي البارد، ويصل إلى سجن قزل قلعه»[٩٧].

إلا أنه في هذه اللحظات سرعان ما ينتابه هاجس الإيديولوجيا المسؤولة، فيفسِّر(الانفراد والوحدة) بشكل مميز عن الانفلات العصري الحديث: «ألا إن كلمة (الوحدة) ليست سليمة، فالتوحّد ينتهي إلى الخواء والفراغ وعبثية الوجود المطلقة ولا هدفية الحياة المطلقة، تماماً كما انتهى إليه الفلاسفة والفنانون العصريون، إلا أنني على النقيض من ذلك تماماً، لم أكن أشعر (بالتوحُّد) منذ البداية بل كنتُ أشعر بـ (الانفصال)، وهما ليسا شيئاً واحداً، فقد يكون الشخص (وحيداً) في المجتمع، لا علاقة له بالآخرين، لا يجد لنفسه موقعاً بين (الناس)، في حين يكون الآخر (منفصلاً) ولهذا ظروف مشابهة أيضاً، إلا أن مشاعرهما وحياتهما مختلفة تماماً، فالثاني يعيش حالة التلهّف والبحث وانتظار الراحة، على حين يغوص الأول في حالة من اليأس واليقين القاتم والاعتقاد بالانفراد».

وتنتهي علاقة شريعتي وارتباطه بالفن، وكذلك رؤيته المناوئة للرأسمالية إلى نتيجة واحدة وهي مكافحة الفن الذي أصبح أداة ترفيهية وكمالية للأغنياء: «إن الفن ـ خلافاً للماضي ـ ليس جزءاً فرعياً وترويحياً للحياة المرفهة لبعض طبقات الأغنياء والنبلاء المرفهين، بل على عكس الماضي يُعَدُّ الفن في العالم المعاصر من أكثر الأمور الإنسانية ضرورة وجدية، وقد خرج من الإطار المحدود بقصور النبلاء، والدائرة الضيقة لحياة الأغنياء»[٩٨]. ويُعَدُّ الفن لدى شريعتي أحد العوامل المؤثرة في العودة إلى الذات[٩٩] وأنه بامكانه أن يؤدي دوراً متقدماً على الفلسفة، وأن يتقدم على الفكر المعاصر[١٠٠]، إلى هنا نجد أن للفن رسالة[١٠١] وليس الجمال هو قضية الفن: «ليس سليماً أن نعتبر الجمال هو أساس وأرضية الفن، بل الجمال هو أحد المناطق التي يجب أن يتجاوزها

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٧، قزل قلعه: اسمٌ لأحد سجود الشاه الرهيبة الذي أمضى شريعتي شطراً من حياته فيه.

(٩٨) **هنر براى موعود (= الفن للميعاد)**، ص ٦.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٩.

الفن لكي يصل إلى درجة أسمى»[١٠٢] وهي الدين. فالفن نافذة والدين مدخل: «على هذا، فالدين مدخل نحو عالم يجب أن يكون (ولا يهمنا وجوده وعدمه) في حين الفن نافذة الفن يقول: نحن موجودون هنا، ولا نستطيع الانتقال إلى مكان آخر، وعلى أي حال فنحن محكومون بالكون فيه، لذلك فهو يفتح نافذة لكي يسحب العالم المثالي (عن طريق العين، النظر، و. . .) إلى داخل عالم قبيح وغير مثالي»[١٠٣].

وعلى أساس هذه الرؤية، يربط شريعتي الفن بالدين والعرفان: «ليس ما قدّمته هنا هو مجرد تعريف للدين، بل هو تعريف للدين والعرفان والفن»[١٠٤]. وهكذا فإن الفن هو مجال رؤية «العوالم الممكنة» وفي هذا المجال ينتقل الإنسان من الوجود الفعلي إلى الوجودات الممكنة: «والفن أيضاً هو تجلي الروح التي لا يشبعها الموجود، والتي ترى الوجود في مقابلها قليلاً وبارداً وقبيحاً»[١٠٥]. أو «إنه بالإمكان تنميق الحياة عن طريقين: الأول؛ أن نخلق ظواهر وألواناً وأشكالاً غير موجودة في الطبيعة، والفن هو الذي يقوم بهذه المهمة»[١٠٦] وهذه هي نظرية (نورتروب فراي) في مجال الفن[١٠٧].

ولكن ـ كما يقول فراي ـ إن الفن في هذا المجال يتقدم على العقيدة ذلك لأن العقيدة لا تسعى لخلق العوالم الممكنة[١٠٨]، أو على الأقل، فإن العقائد السائدة لا تسعى لهذا الأمر، في حين الفن يصر عليه، ويلعب دوراً أكبر من النافذة. إن التعريف الذي يقدمه شريعتي عن الدين يختلف عن التعريف التقليدي، وفي نفس الوقت يعطي للدين دوراً بديلاً عن دور الفن. وفي هذا المجال يتقدم شريعتي أيضاً على سؤال «ماذا نريد من الدين؟» ويهتم فقط بـ سؤال «كيف ننظر إلى الدين؟». أي إنه يتجاوز أبعاد الخلوص (الصفاء) والقدرة في الدين، ليصل إلى وجه «الجمال» فيه، إلا أنه يحمل دائماً هاجس

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٠٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦، و**كفتكوهاى تنهايى** (= **حوارات التوحد**)، ص ٩٠٤.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠٧) نورتروب فراي، **تخيل فرهيخته (فارسي)** (= **الخيال المثقف**)، ترجمة سعيد أرباب شيراني (طهران: مركز نشر دانشكاهي، ١٩٨٤م. ش)، ص ٦٠.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٥٨.

الأمور الثلاثة، ولا يضحي بأي شكل من الأشكال بأحدها في سبيل الآخر.

والأمر الثاني الذي يكشف عن الوجه غير الإيديولوجي لشريعتي هو جرأته في الكشف عما في ضميره بكل سهولة. فالإيديولوجيون، يحاولون التظاهر في صورة نقية وبريئة ومقدسة، لكي لا تنعكس سلبيات شخصياتهم على إيديولوجياتهم (وهذه أكثر التحليلات إيجابية لهذه السلوكيات) إلا أن شريعتي يفتح الطريق بسهولة للآخرين إلى عالمه الخاص، والدلائل على ذلك كثيرة:

أ ـ بكل سهولة، يتحدث شريعتي عن نفسه بسوء، الأمر الذي قلَّما يصدر عن المفكرين. وكنموذج على ذلك هو حديثه عن طيشه وعن سلوكياته الطفولية: «بعد تلك المشاجرة، هجرنا بعضنا بعضاً، وقد اشتريتُ بطاقة سفر عناداً لِكِ، كنت أريد مغادرة البلاد نهائياً وبدون عودة، لأنني كنت غاضباً جداً، كاد الأمر أن ينتهي بالفراق بيننا، كانت السنة العاشرة أو الثانية عشرة لزواجنا، إلا أنني لم أكن بعد قد تعوّدت على حياة الأسرة والبيت، كانت سلوكياتي لا تزال كالشباب العزاب، كنت طائشاً وذرائعياً ومتهرباً من البيت»[١٠٩].

ب ـ إن النار الملتهبة في نفس شريعتي ليست ناراً عادية، من النوع الذي يكشف عن الهدوء الذي يُفترض أن تضفيه الإيديولوجية عليه: «بيتي يحترق، ولا أدري ماذا أصنع؟ لا أستطيع الاستعانة بأحد، ولست قادراً على إخماد النار وحدي، وكل لحظة تتصاعد ألسنة النيران مسرعة ومضطربة لتتلاقى وتصنع لهيباً يضطرم. غرفة العمل تحترق، أخذت النيران تلتهم ستائر الغرفة وتتصاعد، وكتاباتي! لقد تحولت كل كتاباتي إلى رماد»[١١٠].

ومما يدل على هذا الأمر هو تكريمه للشمع، وإطلاق اسم (الشمع) على نفسه: «وبيني وبين الشمع علاقات سرية وخاصة، إن أول شعر نظمته كان عن (الشمع) ولكنه شمع السجن. . . ولا يعرف أحدٌ تحت هذه السماء، ولا يستطيع أن يعرف كيف نظرت إلى هذا الشمع الذي أضعه أمامي على مكتبي»[١١١].

ج ـ لا يستطيع أي منظِّر إيديولوجي (لا منطقياً ولا في الواقع) أن يكتب كتابات سوداوية في حين نجد كتابات شريعتي في (حوارات التوحد) من هذا

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٧٠٩، و٣٢٥ ـ ٣٣٢.

القبيل، ولنفس السبب الذي ذكرناه حول الصورة الخارجية للمنظِّر، وكان يجب أن تُنشر هذه الكتابات بعد وفاة الكاتب: «ومن إنتاجاته (انتاجات شاندل) الأدبية المعروفة هي (الدفاتر الرمادية) ثلاثة أجزاء، والتي انعدمت في حادثة، وبعد انعدام هذه الأجزاء الثلاثة بدأ شاندل ـ الذي ساقه الاضطراب والحزن إلى حد الجنون ـ بكتابة إنتاج جديد ظل ناقصاً تحت عنوان (دفاتر الحقيقة) في جُزْءَيْن والذي كان مقرراً نشره بعد موته، ويُعد هذا الإنتاج من أكثر كتابات الكاتب غرابة وألماً وسوداوية»[١١٢].

د ـ لا يُعَدُّ أي منظّر بأنّ إيديولوجيته مجرد «طريق»، ولا بد أن يقف في نهاية المطاف عند نقطة معينة ويعلن عن أهدافه وبرامجه: ولكن شريعتي، لأنه يريد أن يكون «مسافراً» و«دليل الطريق» للآخرين، فإنه يعمل على الجمع بين السفر الدائمي وبين إرشاد الناس، وإن نظريته في هذا (الجمع) قابلة للتحقق، إلا أن ما لا يُشك فيه هو أنه لم يتخلَّ عن السفر أبداً: «والآن عملي هو السفر. وإنني مسافر وحيد، انقصم ظهري تحت وطأة أحمال ثقيلة، وتألمت عظامي، إنني ذاهب، وطريق اللحظات الطويل يمتد أمام عيني إلى الأفق اللامتناهي، وبين كل محطة إلى محطة بعيدة أخرى لحظة من الزمن»[١١٣].

هـ ـ ولا يتقيد شريعتي بقيود الأعراف والتقاليد؛ ورغم أنه يراعيها على حدٍ ما، إلا أن نظرية «إرشاد» الناس لم تتوغل في أعماقه إلى درجة إطفاء غليان المشاعر فيه، أو جعله يتحمل الأجواء الثقيلة على قلبه. فهو في الوقت الذي يقف فيه على منصة «الهداية والإرشاد» يشكو من مضايقة «المراجعين» له[١١٤].

و ـ إن الشتائم التي تُنثر على مثقفي المقاهي اللا ملتزمين الذين لا يتحسسون آلام الأمة، تشمل شريعتي (وجلال آل أحمد) أيضاً. مقهى مدام كانار، وحكاية اللهو وأحاديث النفس التي تجري فيه يكشف بوضوح عن المقولة. السالفة[١١٥].

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٧٠٩، و٣٢٥ ـ ٣٣٢.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥ ـ ٢٦٠، خلال هذه الصفحات يتحسس القارئ بوضوح تضايق شريعتي من المجموعات التي تراجعه لطرح الاسئلة المختلفة عليه.

(١١٥) **كفتكوهاى تنهايى (= حوارات التوحد)**، ص ٢٩٧ ـ ٣١١.

ز ـ قليلاً ما يعترف المنظر للإيديولوجيا وليس من باب التواضع، بتعاسته وضعفه: «ولأول مرة في حياتي ارتجفت. وجدت نفسي ضعيفاً وتعيساً. ألا ترون تعاستي؟. لقد عانيت لسنوات حتى اصطنعت خُدعاً كثيرة لنفسي، ما أحسنها من خدع جميلة ونبيلة، خدع يحبِّذها الله، كما يحبذها الناس، وقد كنت ألفتها شيئاً فشيئاً»[116].

ح ـ وعندما تجيب الإيديولوجيا على جميع تساؤلات الكبار والصغار، لا تترك أي جمال مبتور، فعلى أساس الانطباع الإيديولوجي، ليس بالإمكان وجود الفراغ النظري، أما الدين غير الإيديولوجي الذي تقترب تجاربه من تجارب الفن فلا يستطيع القضاء على المعاناة والحزن، بل يضاعفهما: «إن الحزن هو من صنف الفن. و«الحزن» هو عبارة عن معاناتنا للألم بسبب نقص الشيء غير الموجود. على حين «الحسرة» هي التألم من نقص ما هو موجود»[117] وكل كتابات شريعتي تصرخ بهذا الحزن.

ط ـ القلق أيضاً، لا يمكن أن يكون من خصائص المنظِّرين الكبار: «كم أنا قلق. لا أعرف هل يجب أن أكون راضياً أم ساخطاً؟ هل عليّ أن أأنِّبَ نفسي أم أمدح؟. هل فعلت حسناً أم سيئاً؟. لقد تورطت في تراجيديا صعبة جداً»[118].

ي ـ الإيديولوجية لا تقبل الهزيمة، بل تقلب كل هزيمة أيضاً إلى انتصار، إلا أن الوجه الآخر لشريعتي يتحدث عن الهزيمة أيضاً: «لو أردنا التحدث عن رسالة للشاعر، فإن رسالته الهزيمة.. هزيمة الروح التي وصلت إلى نهاية الطريق، ولكنها مع ذلك تبحث بأيد خالية وبقلب محتاج، وشفاه عطشى وبناظرين كطفلين ضائعين، تبحث باشتياق وارتباك عن نصفها الآخر»[119].

ك ـ وتحتل العقلانية المنطقية في أفعال وردود أفعال المنظِّرين مساحة أكبر بالقياس إلى الحالات النفسية، إلا أنه «بالنسبة إلى شاندل (اسم يطلقه

---

(١١٦) **آثار كونه كون (= الأعمال المتنوعة)**، ص ٤٥١.

(١١٧) **هنر (= الفن)**، ص ٧٩.

(١١٨) **كفتكوهاى تنهايى (= حوارات التوحد)**، ص ١١٧٥.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨٠.

شريعتي على نفسه) فقد انتابه شك جديد، مما أدخله في حيرة شديدة فمنذ تلك السنة التي أصيب فيها علي إثر «حادثه مفاجئة» باضطرابات روحية لا نظير لها، وجد بكل وضوح أن «الحالات النفسية» اشتدت فيه أكثر من «العقلانية المنطقية»، وقد اتخذت اكتشافاته وكراماته العلمية والأدبية والمعنوية طابعاً ولوناً آخر، كما اشتدت وكثرت أيضاً»[١٢٠]. و«الاعتراف» أساساً هو من سمات هذه المرحلة الثانية: «يبدو أن السادة نسوا ما كنا نتحدث عنه؟ إن حديثنا كان عن إمكانية الاعتراف»[١٢١].

ل ـ واليأس هو من الأمور التي يجب أن يهرب منها المنظِّرون، إلا أن شريعتي منسجم معه: «إنه ليل سيء. وكأن الدنيا وصلت إلى نهايتها، وإن الشمس قد تجمدت، وليس هناك غداً ولا طلوع. وهذه هي آخر ليلة في الحياة، ولن تذهب أبداً»[١٢٢].

م ـ الأسلوب واللغة التي يستخدمها الايديولوجي لغة خاصة، كالتي استخدمها شريعتي في كتاب **دروس في معرفة الإسلام**، ولكن اللغة التي استخدمها في كتاب **حوارات التوحد**، أسلوب ولغة مختلفة تماماً.

ن ـ تقوم الأخلاقيات الإيديولوجية على أساس الدين، والأعراف، والتقاليد، والمفاهيم المجردة، أما الأخلاقيات غير الإيديولوجية فهي تنشأ من الفرد فحسب وتتجلى فيها كل متطلبات الأخلاق الشخصية. ويميل شريعتي إلى النوع الثاني من الأخلاق: «في الوقت نفسه يقول سارتر أجمل كلماته من الجهة المعنوية والأخلاقية؛ يقول: إنني لا أحبِّذ الأخلاق القائمة على أساس الدين، والتقاليد، والاتفاقيات والمفاهيم المجردة. إنني أحبذ الأخلاقيات التي انتخبها شخصياً ويختارها الإنسان لنفسه. عندما يختار الإنسان شيئاً مقدساً بوصفه مقدساً، فإنني أعتبر ذلك أساساً للأخلاق»[١٢٣].

وكما شاهدنا في المجالات السالفة، فإن الازدواجية المستقرة في شخصية شريعتي بدأت من حين كان يحاول من جهة تقديم إيديولوجية عصرية من الإسلام وإرشاد الناس، وحيث لم يكن باستطاعته من جهة أخرى التخلي

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٣٩.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٦٢١.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

(١٢٣) **الإنسان**، (سلسلة الأعمال الكاملة)، ج ٢٤، ص ٣١٧.

عن تجاربه الذاتية، ولهذا السبب فإنه حينما يواجه هذا السؤال: «إذا أردنا منك أن تختار لنا كتابين من كتبك المتداولة، فما الذي تختار؟» يقول: «اختار لنفسي كتاب «**كوير**» (أي **الصحراء**) وللناس كتاب **دروس في معرفة الإسلام** ذلك لأن الناس ليسوا مرغمين جميعاً على ترك ديارهم، والتوغل في تياه وضياع وحيرة الصحراء. لا بد أن نتعامل مع الناس بلطف وصدق، وأن نقول لهم منذ البداية وبكل صفاء وإخلاص: لا طريق أمامكم، إنه ضياع الحيرة، وأرض الفاجعة والنار والعطش؛ أرض العاصفة واليأس اللامتناهي؛ أرض التوحُّد والصمت والوحشة. حتى الأعشاب تخشى أن ترفع رؤوسها، ورياح تنطلق من غليان فم الشمس المزبد إلى الجحيم... وأنت، بأقدامك الناعمة التي لم تخلق للسير بل «للرقص على الحرير؟ وبجبينك اللطيف الذي لم يُصقل للوقوف درعاً في وجه العاصفة، بل لكي يتّكئ على كتفٍ ووجهك المدلل، وبدنك المتنعم ـ الذي يرجو القُبلة ويفتقر للطف والمحبة ـ لا يتحمَّل مواجهة الإعصار الذي يضرب بسياطه على جدران الأفق، وصفعات الرمال القلقة الهاربة من العواصف المجنونة»[١٢٤]. كان شريعتي يعتقد بأنه ليس بإمكان الشخص أن يكون مع ذاته، ويقف في نفس الوقت أمام الناس. كما كان شريعتي قد استوعب ذهنياً فكرة الفرز الحقيقي بين عامة الناس وبين الهداة. ولم يكن باستطاعة شريعتي في الوحدة والخلوة، أن يكون نفس شريعتي «وراء المنصَّة» رغم أن شريعتي الأول لم يكن أيضاً غير قابل للتوضيح، ولكن ينبغي القبول بأن شريعتي من ذلك النوع كان يفقد الكثير من المخاطبين. فالكلام هنا يتحدث عن كمية أو نوعية المخاطبين، فشريعتي ـ المنظِّر يسعى للكمية، على حين شريعتي ـ الفنان يصبو للنوعية.

والقضية الثالثة في توضيح الوجه الثاني لشريعتي هي «العشق». فشريعتي العشيق، يبتعد لسنوات وقرون عن شريعتي المنظِّر الإسلامي، ففي الوقت الذي يحمل معه هواجس المعرفة الإسلامية، يبدأ عشق شريعتي منذ سنين الشباب «في سِنِي الشباب الماضية، تماماً قبل عشر سنوات شغفتُ شخصاً، إلا أن عقلي كان شغوفا بآخر، ومنذ ذلك الحين اضطرمت في داخلي شعلتان: الإرادة والعشق؛ الإيمان والحب، النظرية السياسية ـ الفلسفية ـ الاجتماعية والمشاعر السوداوية القلقة المضطربة، وكنت مشغوفاً بهما الكتاب

(١٢٤) **كفتكوهاى تنهايى (= حوارات التوحد)**، ص ١٢٦٢.

والحبيب، العلم والعشق، القلب والعقل، وكانا معاً قد أغرقاني و. . »[١٢٥].

وعشق شريعتي، هو عشق جميل وسام: ما العشق؟. العشق الذي كان يتحدث عنه المدرس ويفهمه الآخرون. لا أقول لاشيء، أجل، العشق موجود، إنني لا أنكر ذلك، إلا أنه طائر جميل ملوَّن حسن التحليق. فالعشق في هذا البستان ذي الأعاجيب والمعجزات الذي فيه الكثير من تلك الطيور الجميلة، هو وردة حمراء، ولكنه في ذلك العالم الذي أسكنه أنا أيضاً، توجد إضافة إلى الوردة الحمراء، ورود أزهى أريجاً وازدهاراً وأكثر تحليقاً بالخيال. هناك وردة التصوف. وردة التصوف أجمل من الوردة الحمراء. العشق صفصاف، وهناك شجرة طوبى. العشق هو الاحتضان والنوم في الأحضان، وهناك الاحتراق في الأحضان، والموت في الأحضان ثم العودة للحياة. العشق منام، وهناك محراب. العشق سرير، وهناك البحر. العشق سطح الدار، وهناك السماء. العشق سماء، وهناك الملكوت. . . العشق حرارة، وهناك الانصهار. العشق إرادة، وهناك. . . لا أعرف ما هو»[١٢٦].

فشريعتي يضع العشق الأرضي، والعشق السماوي جنباً إلى جنب، ولا يضحي بأحدهما من أجل الآخر، ويصبو دائماً إلى منظر أسمى من العشق الأرضي، ولهذا فهو يريد العشق مع الإيمان، وعلى الأقل الإيمان بالعشق: «الإيمان بدون العشق هو كمحفوظات مسجونة في مخازن الحافظة، كعلم جامد ميت لا تلجه الروح، وهذا هو الذي يخلق عالماً جاهلاً، وما أكثره، وما أقبحه. والإيمان بدون العشق هو سجن مليء بالقيود والأغلال والسلاسل، يَقتل الروح، ويحوِّل القلب إلى خربة مهدمة، وتصبح الكلمة معه كلمة بلا معنى، والإنسان لفظاً مهملاً وعلاماته: اللحية والمسبحة وسجّادة الصلاة وخاتم العقيق والطهارة و. . . وآثار العشق بلا إيمان هي عبارة عن: تحديد الحواجب، واستعمال المساحيق الملونة المتنوعة، وتزويق العيون، وغير ذلك مما يتجه اهتمامه بالنصف السفلى من الأعضاء حيث لا يتجاوز هذا العشق حدود هذه المنطقة. وأما الإيمان بعد العشق، فماذا أقول عنه»[١٢٧].

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٧٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٨٦٦.

ويصل شريعتي إلى الله، والحرية والفن والحبيب عن طريق العشق. فهو يصل من العشق إلى الله، وليس من الله إلى العشق: «القلب الذي لا عشق فيه، ويفتقر إلى العشق، يجر الإنسان مشتعلاً إلى البحث عن مفقود. نحو كل صوب. الله، والحرية، والفن، والحبيب ينتظرونه في صحراء الطلب والبحث فيا تُرى، يملأ كأسه الخالي من أي منهل من هذه المناهل»[١٢٨].

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٧١٣. وللمزيد حول أفكار وكتب علي شريعتي بالعربية، انظر: فاضل رسول، **هكذا تكلم شريعتي** (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢).

الفصل الثالث

الفكر الديني عند مطهري

تمهيد

يُعَدُّ الشهيد مرتضى مطهري (١٩١٩ ـ ١٩٧٩م)(*) أحد أكبر الدعاة والمدافعين عن الدين في إيران المعاصرة، الذي أوجدت آراؤه ونشاطاته مساحة كبيرة جداً من التأثير والتغيير. نهض مطهري من الحوزة العلمية (المؤسسة الدينية للتربية والتعليم) وانطلق في التبليغ والدفاع عن الدين من أرضية التعليم الديني في إطار النظام التقليدي للتربية والتعليم. ورغم أنه ظل إلى آخر يوم من حياته متمسكاً بتلك التعاليم والتقاليد الحوزوية، إلا أنه استطاع، من خلال الاهتمام بالقضايا العصرية المثارة، أن يحول تلك التعاليم إلى قاعدة لتوجيه وإرشاد جيل الشباب[١]، ودعوة المجتمع إلى الدين.

وفي هذا السياق، وفي خضم التنافس والصراع مع سائر الإيديولوجيات المطروحة في تلك الفترة، يقدم مطهري الدين بوصفه إيديولوجيا وبرنامجاً متكاملاً للحياة، ويقوم بتشريح مبادئ هذا المشروع والدفاع عنه. والاتجاه الفلسفي هو المدخل الذي تبناه مطهري في هذا المعترك، وقد حاول الاستفادة

(*) ولد عام ١٣٤٠هـ/ ١٩١٩م في خراسان، بدأ دراسته الإبتدائية في مدينة مشهد ثم انتقل إلى حوزة قم لإكمال دراساته الإسلامية، درس على يد آية الله البروجردي والخميني والسيد الطباطبائي. انتقل عام ١٩٥٢ إلى طهران، ليصبح أستاذاً في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية التابعة لجامعة طهران. بسبب نشاطاته الدينية والسياسية اعتقل عام ١٩٦٣، ساهم في تأسيس عدة مراكز دينية وإسلامية منها حسينية الإرشاد التي كان هو وعلي شريعتي يحاضران فيها.

ساهم بنشاط في نجاح الثورة الإسلامية وقيادتها والتي نجحت عام ١٩٧٩م وأصبح عضواً في «مجلس قيادة الثورة». اغتيل على يد منظمة دينية متطرفة تحمل اسم «فرقان» في السنة الأولى من نجاح الثورة وكان أول شهيد فيها. كان خطيباً بارزاً وكاتباً ومفكراً، نشر أكثر من خمسين كتاباً إسلامياً لعب دوراً فكرياً كبيراً في تحديد المد الماركسي في الستينيات والسبعينيات، وكذلك في تصحيح وتجديد الفكر الإسلامي.

(١) انظر موضوع «رهبري نسل جوان» في كتاب: **ده كفتار (فارسي)** (= **«قيادة جيل الشباب،» في: عشرة أحاديث**) (قم: انتشارات صدرا، [د. ت.]). تكشف هذه المقالة وسائر كتابات مطهري واهتمامه بالاتجاهات الإلحادية والمادية لدى هذا الجيل عن الدافع الديني في معالجة قضايا الشباب.

من معلوماته الفلسفية في هذه الصراعات. وقد لمس مطهري أن قسماً من المسائل الجزئية المطروحة في الفكر الديني التقليدي لا يلقى القبول المطلوب، أو لا يستطيع مواصلة حياته في إطار الدين ـ الإيديولوجيا، من هنا فقد توصل مطهري إلى ضرورة إحياء وتجديد الفكر الديني، ولهذا الاتجاه التجديدي خصائصه ومميزاته سنتحدث عنها لاحقاً. ولكي نصل إلى فهم أفضل للأسلوب الذي يقدمه مطهري لمعرفة الإسلام، لا بد من التركيز على تقديمه الدين بوصفه إيديولوجيا، والأصول الفلسفية لفكره الديني، وقضية الإحياء والتجديد، ونظرته إلى العلم.

وينبغي الإشارة في هذه المقدمة إلى مسألة أخرى، وهي أننا ننظر إلى مطهري أيضاً، كغيره من المفكرين والمدافعين الدينيين في الفترة المعاصرة، كونه يدافع عن الدين بنوع من الحمية الدينية، وأنه قد يضطر في بيان دفاعه هذا إلى استخدام بعض الأفكار من خارج الدين، وعندما نقوم بعرض أي فكرة من هذه الأفكار سواء الفلسفية أو العلمية أو الاجتماعية أو المعرفية فإننا لا نرجحه على الآخر، وإنما نركز اهتمامنا على نوع النظرة، والنتائج التي تترتب على كل مبدأ من هذه المبادئ، وما يكتنفه من غموض أحياناً.

وفي الإشارة إلى المصادر، نذكر في المرة الأولى التفاصيل الكاملة المتوافرة عن المصدر، ولدى التكرار نكتفي بالإشارة إلى اسم المصدر ورقم الصفحة فقط. وكذلك فإن الكثير من الموضوعات التي يعالجها مطهري تتكرر في دروس وكتب مختلفة، نحاول في الهوامش الإشارة إلى هذا التكرار أيضاً.

أولاً: دوافع مطهري في دراسة الفكر الديني

الخطوة الأولى في دراستنا هذه للتعرف إلى نوع المعرفة الدينية الخاصة بمطهري، هي البحث عن العوامل والدوافع التي ساقته لاقتحام مجال المعرفة والدعوة الدينية وبعد التعرف إلى هذه الدوافع نستطيع التحدث عن موضوعات ومشروع مطهري في المعرفة الدينية.

إن أهم وأساس دوافع مطهري في دراسة الفكر الديني هو إيمانه الخالص بالإسلام، وعلاقته الوثيقة بالجوانب المعنوية في الحياة، وهاجسه الديني: «في حدود ما أتذكره من التطورات الروحية التي شعرت بها منذ الربيع الثالث عشرَ من عمري، فإن هذا الهاجس (الهاجس الإلهي وهاجس الأمور المرتبطة بالرؤية العقائدية والتوجهات الأخلاقية والاجتماعية الناجمة

عنها) ظهر في نفسي، وشعرت بحساسية غريبة تجاه الأمور المرتبطة بالله.

وكانت التساؤلات ـ المتناسبة مع المستوى الفكري لتلك المرحلة ـ تهاجم تفكيري واحداً بعد الآخر. وفي السنوات الأولى من الهجرة إلى مدينة قم (للدراسة الدينية) وقبل إكمال دراسة اللغة العربية، غرقتُ في هذه الأفكار إلى حد شعرت في نفسي بالرغبة الشديدة في الوحدة والانعزال[٢].

هذا الإيمان، وهذا الهاجس دفعا به للانتماء إلى المؤسسة التعليمية الدينية، واستطاع من خلال هذا الانتماء ومن خلال التوجهات العقائدية الموجودة في هذه المؤسسة، أن يؤدي الدور التاريخي لعلماء الدين، أي الدعوة للدين وتوجيه المجتمع.

وكل كتابات مطهري، كما سنشير لاحقاً، تشهد على هذا الدور الدعوي ـ التوجيهي[٣]. يقول في مقدمة كتاب **قصص الصادقين**[٤] إن دافعه في تأليف هذا الكتاب هو: «توجيه وهداية وتهذيب الأخلاق العامة، وكذلك التسلل إلى القلوب، والتأثير الإيجابي على سلوكيات الأفراد وربطهم بالتعاليم الإسلامية»[٥]. وعلى هذا الأساس كان يرد على ناقديه حول تأليف هذا الكتاب بقوله: «ليس المعيار في ضخامة أو ضآلة حجم الكتاب، بل المهم هو ضخامة أو ضآلة نتيجة العمل»[٦].

إلا أن مطهري كان يعيش في فترة امتازت بتعرّض الأفكار السائدة في الدين التقليدي لهجوم كاسح، وذلك بسبب غزو الأفكار الجديدة لإيران بشكل واسع وجدي من جهة، وضعف وجمود الفكر الديني في حدود المنهج التقليدي للتفكير، وتخلف المجتمع والمسلمين من جهة أخرى، وفي مثل هذا المجتمع يأخذ التوجيه والدعوة طابعاً دفاعياً، ومن هنا يمكن أن يكون دور

---

(٢) «مقالة «ماترياليسم در ايران» (= المدرسة المادية في إيران)،» في: **علل كرايش به ما ديكري (= أسباب الاتجاه للمدرسة المادية)** (قم: صدرا، [د. ت.])، ص ٩.

(٣) ولا سيما في مقالة «الخطابة والمنبر» في كتاب **عشرة أحاديث**، والتركيز على عنصر الدعوة في النهضة الحسينية (حماسة حسيني) (= الملحمة الحسينية)، ج ١، (طهران: صدرا، ١٩٩٢)، الفصل ٤. واعتقاد مطهري بالعلاقة الوثيقة بين الخطابة والوعظ وبين الإسلام والحركات الدينية خير شاهد على الوجه الدعوي لهذا الدور التاريخي.

(٤) العنوان بالفارسية **داستان راستان**.

(٥) **داستان راستان (=قصص الصادقين)** (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.])، ص ١٠ ـ ١٣.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

مطهري، كدور آباء المسيحية الأولى، دوراً دفاعياً (Apological) ويلاحظ هذا الطابع الدفاعي بوضوح في كل دروسه وكتاباته.

ويَعُدُّ مطهري التقديس والقداسة أحد الوجوه المهمة والأساسية للأديان وسر بقائها، ويصب اهتمامه على الدفاع عن هذه القداسة وذكر فوائدها. فعند الحديث عن الحركات يرى أن سر استمرار وبقاء الثورة الحسينية يكمن في قداستها، ويعتبر هذه القداسة ناشئة عن قداسة وسمو أهدافها، والظروف الخاصة المحيطة، والجهل والظلمة الموجودين في تلك الظروف، ومستوى وضوح الرؤية والوعي الاجتماعي[٧]. وفي مشروعه الدفاعي يركز مطهري على هذه العوامل الثلاثة: فمن جهة يركز على سمو هدف الدين، ومن جهة أخرى يشير في كل دروسه وكتاباته إلى دور الجهل والظلام، وإلى مشاكل كل عصر، ويستفيد من هذه الأمور في أطروحته الدفاعية، ويعتقد في الوقت نفسه أن وضوح الرؤية، والوعي، وتحديد الهدف، كل أولئك كان متوافراً في الينابيع الأصلية للدين وقبل عمليات التشذيب.

والجانب الآخر في المشروع الدفاعي والدعوي لمطهري هو طرحه التجديدي نسبياً للمفاهيم والشعائر الدينية؛ فأكثر محاضراته وكتاباته تعالج هذا الأمر. والمفاهيم التي يركز عليها هي من قبيل: الدعاء[٨]، والتقوى[٩] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١٠]، والاجتهاد[١١]، والعدالة[١٢]، والزهد[١٣]، والإيمان[١٤]،

---

(٧) **حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)** (طهران: صدرا، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ٥٠، ٥٢ و٥٤.

(٨) **بيست كفتار (= عشرون حديثاً)** ([د. م.]: صدرا، ١٩٧٩)، ج ٥، الحديث الثامن عشر.

(٩) **ده كفتار (= عشرة أحاديث)**، الحديثان الأول والثاني؛ **سيري در نهج البلاغة (= نظرة على نهج البلاغة)** (قم: صدرا، قم، ١٩٧٥)، ج ٢، ص ٢٠٠ ـ ٢١٠.

(١٠) **ده كفتار (= عشرة أحاديث)**، الحديث الثالث، **وحماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)** (قم: صدرا، ١٩٨٢)، ج ٢، الفصل ٥.

(١١) **ده كفتار (= عشرة أحاديث)**، الحديث الرابع، **وإسلام ومقتضيات زمان (= الإسلام ومتطلبات العصر)**، (طهران: صدرا، ١٩٨٦)، ج ١، الحديث الثاني، ص ٢٢٩ ـ ٢٤٣.

(١٢) **بيست كفتار (= عشرون حديثاً)**، الحديثان الأول والثاني: «عدالت از نظر علي «ع»» (= العدالة في منظار علي)، و«أصل عدل در اسلام» (= مبدأ العدالة في الإسلام).

(١٣) المصدر نفسه، الحديث الحادي عشر، «نظر دين دربارة دنيا» (=موقف الدين من الدنيا)؛ **احياء تفكر اسلامي (= إحياء الفكر الديني)** (طهران: كلية الشريعة، جامعة طهران، ١٩٨٢)، الفصول الثالث، والرابع، والخامس، **وسيري در نهج البلاغة (= نظرة على نهج البلاغة)**، ص ٢١٠ ـ ٢٥٧.

(١٤) **بيست كفتار (= عشرون حديثاً)**، الحديث العاشر: «فوائد وآثار ايمان» (إنسان وإيمان)، **ومقدمة اى بر جهان بيني اسلامي (= مدخل إلى الإيديولوجية الإسلامية)** (قم: صدرا، ٩٧٨)، ج١، ص ٤٧ ـ ٥٨.

والمهدوية[١٥]، والشهادة[١٦]، والجهاد[١٧]، والملحمة[١٨]، والموعظة[١٩]، ورزّاقية الله، والتوكل[٢٠]، وفي دفاعه عن الثورة الحسينية يستفيد أيضاً من هذه المفاهيم[٢١].

وكما يلاحظ القارئ فإن المفاهيم المشار إليها، تدل من جهة على النواة والهيكلية الأساسية للدين (الإيمان، الزهد، التقوى، الدعاء، التوكل) وتكشف من جهة أخرى عن الإسلام بوصفه إيديولوجية ومدرسة نضالية تتناغم مع كل عصر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجتهاد، العدالة، الشهادة الجهاد، الملحمة، الموعظة) ويسعى مطهري في معالجته لكلتا المجموعتين من هذه المفاهيم لكي يقدم صورة ملتزمة، ومسؤولة، ومعقولة عن الدين والشعائر الدينية.

ويسجل مطهري حضوره في كل قضية وموقف يحاول الخصم من خلاله إثارة علامات استفهام حول الدين. فإذا تمسك الخصم بالجانب العلمي، طرح نفسه متمسكاً بالعلم. فمطهري يتحدث عن «فريضة العلم»[٢٢] و«نظرة الإسلام حول العلم»[٢٣]. وإذا اعتبر خصوم الإسلام الإيمانَ غير ذي أثر وأداء إيجابي في عصرنا الحاضر، تحدث مطهري عن فوائد وآثار الإيمان، وأنه يشكل خلفية الأخلاق[٢٤]، وأنه يضفي القدسية على الأفكار والقيم الأساسية[٢٥]، ويكفل أتباع الأفراد للأفكار والأهداف السامية[٢٦]،

---

(١٥) **قيام وانقلاب مهدي (= ثورة الإمام المهدي)** (قم: صدرا، ١٣٩٧هـ)، ج ٥.

(١٦) مقالة (الشهيد) ملحق كتاب: **قيم وانقلاب مهدي**.

(١٧) **جهاد ومشروعيت آن در قرآن (= الجهاد وشرعيته في القرآن)** (طهران: صدرا، [د. ت.]).

(١٨) **حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)**، ج١، الفصل الثاني.

(١٩) **سيري در نهج البلاغة (= نظرة على نهج البلاغة)**، الحديثان الثامن والتاسع: «الخطابة والمنبر»، ص ١٨٩ ـ ١٩٩.

(٢٠) **بيست كفتار (= عشرون حديثاً)**، الحديث السادس، **وإحياء تفكر اسلامي (= إحياء الفكر الديني)**، الفصل الثالث.

(٢١) **حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)**، ج٢، الفصل الثامن: ما هيت نهضت امام حسين (المراجع).

(٢٢) **ده كفتار (= عشرة أحاديث)**، الحديث السادس.

(٢٣) **بيست كفتار (= عشرون حديثاً)**، الحديث الثاني عشر.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٩، **وامدادهاى غيبي در زندكي بشر (= الامدادات الغيبية في حياة الانسان)** (قم: صدرا، [د. ت.])، ص ٤٣ ـ ٥٠.

(٢٥) «انسان وايمان،» ص ٤٣.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

وخلق البهجة والانشراح[٢٧] (التفاؤل بالنسبة إلى العالم والخلق والوجود، والبصيرة، والأمل، وراحة الضمير، والتلذذ الروحي)، وتحسين العلاقات الاجتماعية[٢٨] أو التوازن والانسجام بين الفرد والمجتمع والتناغم مع البيئة[٢٩]، وتقليل السلبيات[٣٠]، وسلامة الروح والبدن[٣١]، وضبط النفس[٣٢]، كأمور ناجمة عن الإيمان.

والحق أنّ ذكر فوائد الإيمان للدفاع عن الدين يعد مفيداً في مجتمع مثالي، أما في مجتمع غير مثالي فإن الكثير من الأمور المذكورة يتم تحقيقها عن طريق أخرى، في حين يتم إهمال البعض الآخر من هنا فإن الوجه الغالب في مثل هذه البحوث يكون جدلياً ـ كلامياً.

وإذا ما أثار الخصم مقولة لا عقلانية الدين والأفكار الدينية، فإن مطهري يثير مسألة التفكير في القرآن ونهج البلاغة، واستدلالاتهما في القضايا الإيمانية[٣٣]. وإذا ارتأى الخصم موقف الإسلام من المرأة موقفاً غير عادل، فإن مطهري يقدم صورة عن حقوق المرأة في الإسلام، ولا سيما في إطار الفقه والسنن الفقهية ذات الألف عام[٣٤]. وإذا ما تصور الخصم أن الدين يهدم الثقافة في البعد التاريخي، بارد مطهري إلى إنكار هذا التصور تاريخياً[٣٥]. وإذا ما ضخَّم الخصم دور القومية والعنصر الإيراني بإزاء الدور الإسلامي في الثقافة الإيرانية،

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٥٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٣١) **بيست كفتار (= عشرون حديثاً)**، ص ١٩٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٣٣) المصدر نفسه، الحديثان السادس عشر والسابع عشر: «قرآن ومسئلة تفكر» (=القرآن ومسألة التفكير)، و«استدلال قرآن به مسئلة حيات بر توحيد» (= استدلال القرآن على التوحيد بموضوع الحياة)، و**سيرى در نهج البلاغة (= نظرة في نهج البلاغة)**: ارزش تعقلات فلسفي در مسائل ما وراء الطبيعي، (= قيمة العقلانيات الفلسفية في المسائل الغيبية)، ص ٤٥ ـ ٥٧.

(٣٤) **حقوق زن در اسلام (= حقوق المرأة في الإسلام)**.

(٣٥) **خدمات متقابل اسلام وايران (= الخدمات المتبادلة بين الإسلام وايران)** (قم: صدرا، ١٩٧٨)، ج٩. فصل «حرق الكتب في إيران ومصر». الجدير بالذكر أن هذا الكتاب كُتِب اساساً في الرد على اتهام المسلمين الفاتحين بتخريب الثقافة الإيرانية، وبأن فتح إيران بيد المسلمين أدى إلى خمود الثقافة الإيرانية لمدة قرنين. انظر ص ٦٦٩. انظر أيضاً: الطبعة العربية للكتاب بعنوان: **الإسلام وإيران عطاء وإسهام** (بيروت: دار الحق، ١٩٩٣).

فإن مطهري يركز على دور المسلمين في إغناء وتثمير الثقافة الإيرانية[٣٦].

وكان مطهري يرى: «أن جَعْلَ العنصر الآري ـ من قِبَل بعض القوميين ـ كأساس في تعيين حدود وأطر القومية الإيرانية، ينتهي في آخر المطاف إلى التقارب مع العالم الغربي، وهذا التقارب العِرقي يؤدي إلى بعض الآثار والنتائج التي تنعكس على نهجنا القومي والسياسي، وأهم هذه النتائج هو القطيعة مع الجيران والشعوب الإسلامية غير الآرية، والاتجاه نحو أوروبا والغرب، أما لو عكسنا الأمر، واعتبر النظام الفكري والمبدئي، والمؤسسات الاجتماعية التي توطدت أركانها خلال القرون الأربعة عشرة الأخيرة، مقياساً لقوميتنا، فإننا سوف نواجه وضعاً مغايراً ونهجاً آخر. عندئذ يكون المسلم العربي والتركي والهندي والأندونيسي والصيني صديقاً وأخاً، والغرب غير المسلم أجنبياً»[٣٧].

وفي كتابه **الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران** يَعُدُّ مطهري مسألة القومية مسألة مهمة ويسعى لتقديم صورة دينية من القومية، ويرى أن هذه الصورة الدينية عن القومية، وربط إيران المسلم بسائر البلاد الإسلامية، هو أحد السبل التي تيسِّر الدفاع في مواجهة الغرب وحفظ الدين.

وإذا كان الخصم يجعل النبوة والدين تراثاً يتعلق بالعصور السالفة، وقد انتهى مفعولهما، كان مطهرة يطرح مسألة خاتمية النبوة[٣٨] وعدم غروب الدين[٣٩] ويحاول توضيحهما بشكل من الأشكال. وإذا كان الخصم يتشبَّث بتمزّق المسلمين، سواء في المجال الفكري، أو في المجال السياسي، كان مطهري يتحدث عن الوحدة الإسلامية، وأسس الوفاق بين المسلمين، والسيرة الوحدوية لائمة الشيعة ـ قولاً وعملاً ـ ودور العلامة الأميني في هذا المجال[٤٠]. وإذا كان بعضهم يَعُدُّ الدين أساس تخلف وانحطاط المسلمين،

---

(٣٦) **خدمات متقابل اسلام وايران (= الخدمات المتبادلة بين الإسلام وايران)**، الفصل الثاني، «الخدمات الإسلامية لإيران».

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣٨) **محمد خاتم بيامبران (= محمد خاتم الأنبياء)** (طهران: حسينية ارشاد، ١٩٦٨)، ج ١، فصل «ختم النبوة».

(٣٩) **امدادهای غیبي در زندكي بشر (= الامدادات الغيبية في حياة الإنسان)**، فصل «خورشيد دين هركز غروب نمى كند» (شمس الدين لن تغيب).

(٤٠) **يا دنامة علامة اميني** (طهران: مؤسسة انجام كتاب، ١٩٨٢)، مقالة «الغدير والوحدة الإسلامية».

كان مطهري يشير إلى تأكيد الإسلام على التقدم والتكامل[٤١]، ويؤكد على أن الإسلام قادر ـ عملياً ـ على قيادة المجتمع إلى الأمام[٤٢].

وإذا كان الآخرون ينكرون دور الغيب[٤٣] في حياة الإنسان، كان مطهري يتحدث عن «الإمدادات الغيبية في حياة الإنسان» وعن جذور إنكار الغيب وإذا كانوا يستهزئون ببعض أحكام الشريعة كمسألة ضرورية عقد المحلِّل (في المطلّقة ثلاثاً)، كان مطهري يبادر إلى الدفاع عن هذه الأحكام عبر الصحف والمجلات والإشارة إلى مجون وفساد الطرف المقابل[٤٤]. وإذا كانوا يهاجمون القصاص والديات، كان مطهري ينبري للدفاع عنها معتقداً بأن هذه الأحكام تساعد على اقتلاع جذور الجرائم من المجتمع البشري[٤٥]. وإذا كانت الثقافة الإسلامية والعلوم المتداولة في الأعصار السابقة تتعرض للإنكار وأنها عديمة الفائدة والتأثير في عصرنا الحاضر، وكان الخصم لا يعيرها أي اهتمام، كان مطهري يؤكد على أهمية التراث الثقافي الموروث من الماضي من خلال الاهتمام بتدريسها ونشرها[٤٦].

وإذا كان الطرف الآخر يقدم نظاماً جديداً في «المعرفة»، كان مطهري يستخرج المنهج المعرفي من القرآن[٤٧]. وإذا كانت الأخلاق الدينية تُعرض على أنها الذل، كان مطهري يسلط الضوء على نقطة الاعتزاز بالذات في الأخلاق الدينية[٤٨]. وإذا كان الخصم يطرح نظماً مختلفة للتربية والتعليم، كان مطهري يحاول أيضاً استخراج نظام خاص في التربية والتعليم من الإسلام[٤٩]. وإذا كان الخصم يعرض الفلسفة الاجتماعية ضمن منظومته

---

(٤١) **امدادهاى غيبي در زندكي بشر (= الامدادات الغيبية في حياة الإنسان)**، الفصلان: «التقدم الإسلامي» و«الإدارة والقيادة في الإسلام».

(٤٢) **اسلام ومقتضيات زمان (= الاسلام ومتطلبات العصر)**، ج ١، ص ٥٩.

(٤٣) **امدادهاى غيبي در زندكي بشر (= الامدادات الغيبية في حياة الإنسان)**، ص ٦٢ ـ ١١٤.

(٤٤) المصدر نفسه، حول المحلِّل.

(٤٥) **فلسفة أخلاق (= فلسفة الأخلاق)** (طهران: مؤسسة ١٥ خرداد، ١٩٨٣)، ج٤، ص ٣٠.

(٤٦) **آشنايي باعلوم اسلامي (= التعرف إلى العلوم الإسلامية)** (قم: صدرا، [د. ت.])، ج ١، **الفلسفة والمنطق**؛ ج ٢، **الكلام والعرفان**؛ ج ٣، **الفقه وأصول الفقه**، وج ٤، **الفلسفة العملية**.

(٤٧) **شناخت در قرآن (= المعرفة في القرآن)** (طهران: [د. ن.]، ١٩٨٢).

(٤٨) **فلسفة أخلاق (= فلسفة الأخلاق)**، ص ٨٨.

(٤٩) **تعليم وتربيت در اسلام (= التربية والتعليم في الإسلام)** (طهران: الزهراء، ١٩٨٣). (وقد نشرت هذه المواضيع في عدة أعداد من مجلة **سروش** أيضاً).

الفكرية، كان مطهري أيضاً يحاول، بالتأكيد على مبدأ العدالة، عرض فلسفة اجتماعية في مدرسته الفكرية[٥٠]. ومن ثَمّ، إذا كان الفكر المادي ينكر وجود الله وسائر أصول العقائد الإسلامية، كان مطهري ينبري ـ عبر دروسه ومحاضرات وكتاباته ـ لتوضيح وإثبات كل تلك الأصول والدفاع عنها[٥١].

وكما يلاحظ القارئ، فإن بعض هذه الدفاعات كلامية وفلسفية، وبعضها الآخر تاريخية، وبعضها الثالث سياسية ـ اجتماعية. لم يكن مهماً لدى مطهري التمسك بإطار خاص في بحوثه، بل كان باعث الدفاع عن الدين هو الذي يسوقه إلى مناطق البحث المختلفة[٥٢]. من هنا فإن تنوّع المبادئ والمجالات التي يتطرق إليها البحث، إنما هو بسبب تنوُّع الانتقادات الموجهة للموضوعات الدينية، وليس بسبب الرغبة الشخصية والعلمية البحتة في تلك الموضوعات.

وكان دفاع مطهري عن الدين هو ـ في الحقيقة ـ رداً على التساؤلات والمسائل المثارة في الموضوعات الدينية والإسلامية: «إنني منذ حوالي عشرين عاماً، أي منذ أن تسلحتُ بالقلم وبدأت كتابة المقالات والكتب، استهدفت في جميع كتاباتي حل المشاكل الفكرية والإجابة على التساؤلات المطروحة في المجالات الإسلامية في عصرنا الحاضر»[٥٣]. وكانت كتاباته: «بعضها فلسفية، وبعضها اجتماعية، وبعضها أخلاقية، وبعضها فقهية، وبعضها تاريخية. وعلى الرغم من أن موضوعات هذه الكتابات كانت مختلفة تماماً، إلا أن هدفها جميعاً كان واحداً لا غير»[٥٤] وكان الهدف هو التعريف بالإسلام (الأسلوب الدعوي) وحل العُقد في القضايا الإسلامية، ومكافحة الانحرافات الفكرية[٥٥].

---

(٥٠) **مباني اقتصاد اسلامي (= أسس الاقتصاد الإسلامي)** (طهران: حكمت، ١٤٠٣ هـ)، ص ٢٧.

(٥١) **مقدمة اى برجهان بيني اسلامي (= مقدمة في الرؤية الإسلامية الشاملة)**، ٧ ج؛ **توحيد راههاى اثبات وجود خداوند (= التوحيد: سبل إثبات الخالق)** مجموعة دروس ألقاها في عام ١٩٦٧ في الجمعية الطبية الإسلامية، **وأصول فلسفه وروش رئاليسم (= مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي)** ولا سيما الجزء الخامس.

(٥٢) ويعدّ شخصياً في مقدمة كتابه **«انسان وسرنوشت» (= الإنسان والمصير)** (قم: صدرا، ١٩٦٦)، ج ١، ص ٢٠ ـ ٢٢، الموضوعات التي كانت تحظى باهتمامه حتى ذلك اليوم ويوجزها في ٢٧ موضوعاً، وتدور هذه الموضوعات في الأغلب في إطار الدفاع عن الإسلام بإزاء الاتهامات الموجهة إليه، واعتباره عاملاً لانحطاط وتخلف المسلمين، فيحاول أن يقدم عرضاً معقولاً للموضوعات المثارة في تلك الاتهامات.

(٥٣) **عدل الهي (= العدالة الإلهية)** (قم: صدرا، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

وفي هذه المواجهة، كان على مطهري في البدء أن يقبل مبدأ السؤال، من هنا فإنه يعدَّ التساؤل أمراً غريزياً[٥٦] فالسؤال في رأيه هو مفتاح العلم[٥٧]. ويعتقد بأنه «لا ينبغي قمع التساؤلات بالعنف والإسكات» لأنه كان يرى أن إلغاء مبدأ السؤال في عصره لا يحل المشكلة، وفي حالة عدم الإجابة على الأسئلة المطروحة وعدم الاهتمام الجدي بالتساؤلات بواسطة الداعية الديني، فإن هذه المسائل تأخذ طريقها إلى معسكر الخصم. ولكنه من جهة أخرى، لا يعتقد مطهري بإمكانية طرح كل تساؤل، ويضيف: «بإمكاننا إقناع كبار السن بعدم طرح بعض التساؤلات»[٥٨]. فهو يركز على الاستفهام الذي يكون مقدمة للدراسة والبحث أو العمل[٥٩]، وينهى المتسائلين عن كثرة التساؤل، بمعنى أنه لا ينبغي السؤال عن كل شيء[٦٠]. وهذا الأمر هو إحدى المعضلات في المنهج الدعوي لمطهري. فإذا اعتقدنا بوجود أشياء لا يمكن التساؤل عنها، فإن باستطاعة أي مفكر أو أي مؤمن أن يبسط مبدأ عدم التساؤل ليشمل كل الموضوعات الدينية. وتعدّ هذه النقطة أساس التمايز بين مطهري وبين منهج النقد التحليلي الحديث من جهة، وبين منهج الديمقراطية والتحرر من جهة أخرى، ذلك لأن أساس هذين المنهجين يقوم على إمكانية التساؤل والاستفهام عن كل شيء في إطار إمكانيات الإدراك البشري، وإمكانية إخضاع كل شيء للتجربة، وبعد التجربة القائمة على أساس نوع من الهندسة الاجتماعية تدخل بعض الأعمال في إطار الممنوعات بسبب إضرارها بكيان المجتمع، ولكن ليس إلى الأبد، ودون تحديد الإمكانات البشرية، بل تبقى تتمتع بمجال عريض.

ويتحدث الكثير من دعاة الدين في عصرنا عن الحرية، ولكن لأنهم لا يؤمنون عملياً بحرية دون قيود شرعية، فإنهم ينتهون إلى نوع من «الحرية المقيَّدة»[٦١] وكانت هذه النتيجة تؤدي في الكثير من الحالات إلى إنكار

---

(٥٦) **بيست كفتار (عشرون حديثاً)**، فصل «الاسئلة الدينية»، ص ٢٢٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٦١) وعمل مطهري على حل المشكلة عن طريق الفصل بين حرية الفكر وحرية العقيدة، إلا أننا إذا سلبنا حرية العقيدة، بمعنى أننا اعتبرنا أن عقائدنا فقط هي الحقة، وأننا توصلنا إليها عن طريق التفكير وأن عقائد الآخرين لم تأت عن طريق التفكير، فإن هذا هو بالذات سلب لحرية الفكر أيضاً، =

الحرية؛ ونستطيع القول بصراحة إنه لم يُطرح حتى الآن في العالم الإسلامي مشروع يجمع بين حرية الفكر والدين.

والوجه الآخر الذي يُظهر كون مساعي مطهري هي مساعٍ دفاعية هو الشواهد المختلفة التي يسوقها في البحوث المختلفة من الغربيين والمستشرقين حول القضايا الدينية والفكرية، والإسلامية. وكمثال فإنه يستشهد لدى الباحث عن حاجة الإنسان للدين واهتمامه بالغاية والهدف، بما يقوله ويل دورانت[٦٢]، ويستشهد بمقالة ويليام جيمز عند الحديث عن تغيير صورة العالم بواسطة الإيمان الديني[٦٣]. ولدى البحث عن رغبة الإنسان في العبادة بمقالة فروم[٦٤] ولدى البحث عن فوائد الإيمان بتولستوي[٦٥]. ونموذج آخر عندما يتحدث عن أميّة الرسول (ﷺ) يسوق الشواهد من كارلايل، دورانت، غيورغيو، لوبون، وماسينيون[٦٦]. ويمكن مشاهدة هذه الأمور في جميع كتابات مطهري الفلسفية والكلامية والتاريخية والاجتماعية والأخلاقية. وليس البحث هنا عن أن مطهري يذكر هذه الأمثلة للاستشهاد والاستدلال، وإنما الهدف هو توضيح الدوافع من وراء ذكر هذه الشواهد التي لا تحمل الصبغة البرهانية بل الصبغة الجدلية، وهنا يقف مطهري موقف الفيلسوف المدافع عن الدين الذي يجادل خصمه ولذلك فهو يستخدم مقبولات الخصم لإفحامه، وهذا الموقف الجدلي الذي يُعَدُّ من ميزات كل فكر كلامي خير دليل على كون مساعي مطهري هي دفاعية.

والموقع الآخر الذي يكشف لنا بوضوح عن الوجه الدفاعي لأفكار مطهري هو مواجهته للماركسية والأفكار الإلحادية التي كانت تأخذ حيّزاً كبيراً من اهتماماته الفكرية. كان مطهري يلاحظ «أن الفلسفة المادية في عصرنا الحاضر

= ذلك لأن الآخرين بإمكانهم أيضاً تطبيق هذه المعادلة بالنسبة إلينا، ونحن نستطيع كذلك أن نمنع طرح أية عقيدة نراها ليست قائمة على اساس الفكر، وليس الأمر كذلك لو أن أحداً تساءل عن جزئيات الدين في إطار النوع المقبول عندنا إننا نقبل كلامه، بل إننا نفتح دائماً أمامنا طريق الهروب. (انظر: **بيرامون جمهوري اسلامي (فارسي)** (= **قضايا حول الجمهورية الإسلامية**) (طهران: صدرا، ١٩٨٥)، ص ١٠٣.

(٦٢) **إنسان وإيمان**، ص ٣١ ـ ٣٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٦٦) **بيامبر امي** (= **النبي الامي**) (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.])، ص ٦ ـ ١٠.

ولا سيما في بلادنا قد خلعت ثياب المنطق وحملت سلاح الإعلام»[٦٧] ولذلك هو الآخر اقتحم المعركة بحربة الإعلام أيضاً.

ونعرف جميعاً أن الفترة التي عاصرها مطهري شاهدت انتشار الأفكار المادية في هذه الديار بشكل واسع، وقد استطاعت هذه الأفكار، عن طريق التغذية بالأفكار الجديدة من جهة، واستغلال ضعف وهوان وانحطاط الفكر الديني من جهة أخرى، أن تحتل الساحة الفكرية وتسبق الاتجاهات الفكرية الأخرى في استقطاب جيل الشباب.

وكانت الخطوة المهمة الأولى والمؤثرة نسبياً لمطهري بمعية العلامة محمد حسين طباطبائي، الذي يرى مطهري نفسه مديناً له في الكثير من دوافعه واتجاهاته ومبادئه المعرفية، هو العمل على إصدار كتاب **أصول فلسفة وروش رئاليسم (مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي)** وتحرير هوامشه وتوضيحاته، وكان الدافع الرئيسي لتأليف هذا الكتاب هو طرح ونقد الأفكار المادية في تلك الفترة والدفاع عن الفكر الديني والفلسفة الإلهية (علم الكلام): «ومن جهة أخرى، فإن نشر الفلسفة المادية الجديدة (المادية الجدلية) مدعوماً بالإعلام السياسي الحزبي عزَّز أكثر فأكثر إرادة العلامة الطباطبائي على السير في هذا الطريق»[٦٨].

وفي مقدمة الجزء الأول يقول مطهري بعد التعريف بالمقالات الأربع عشرة للكتاب: «تم في تضاعيف هذه الفصول والمقالات طرح ونقد آراء ونظريات الكثير من العلماء قديماً وحديثاً، الإلهيين منهم أو الماديين، ولكن، ولسبب خاص سنشير إليه فيما بعد، انصب الاهتمام على المادية الجديدة (المادية الجدلية) وعلى الكشف عن جميع انحرافات هذه المدرسة»[٦٩]. ويقول في مكان آخر: «وتبذل الجهود في هذا الكتاب للكشف عن جميع انحرافات المادية الجدلية بوضوح تام»[٧٠]. ويشير مطهري بصراحة إلى أنه «لم نأخذ بعين الاعتبار القيمة الفلسفية والمنطقية للمادية الجدلية، لأن الملاحظ أن منشورات هذه المدرسة شاعت في بلادنا كثيراً، وجذبت أفكار عدد كبير من

---

(٦٧) **علل كرايش به ماديكري (= أسباب الاتجاه للمادية)** مقالة: «ماترياليسم در إيران» (= المادية في إيران)، ص ٨.

(٦٨) **أصول فلسفة وروش رئاليسم (= مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي)**، ج ١، صدرا، ص يو.

(٦٩) المصدر نفسه، ج١، ص يط.

(٧٠) المصدر نفسه، ج١، ص لا.

شبابنا باتجاهها، وربما اعتقد بعضهم بأن المادية الجدلية هي أسمى منهج فلسفي في العالم وأنها النتاج المباشر للعلوم، وثمرتها التي لا تنفك عنها، وأن مرحلة الهيمنة الإلهية قد انتهت، لذلك كله وجدنا أن من الضروري تحليل وتفسير المضامين الفلسفية والمنطقية الموجودة في هذه المنشورات حتى تنكشف قيمتها الحقيقية بوضوح»[٧١]. وهذه العبارات تدل بوضوح على أن مطهري لم يكن مهتماً بتحليل وتفسير الفلسفة المادية من منطلق فلسفي وبدوافع معرفية، بل كان الدافع هو الرد على الماركسية والمادية ليس إلا.

وتنصب كل جهود مطهري، بنفس الباعث الدفاعي، على تجريد المادية من كل أسلحتها، ومن هنا فهو يحاول تبرئة الفلاسفة السابقين على سقراط من تهمة المادية حيث يصورهم الماديون الجدد على أنهم كانوا ماديين أيضاً لأنهم كانوا يعتقدون[٧٢] بأن أحد العناصر الأربعة (الماء، والتراب، والهواء، والنار) أو عنصرٌ غير معيَّن هو مادة المواد[٧٣] (أصل الأشياء)، وهو يقوم بهذه المهمة عن طريق الاستشهاد بكلام صدر المتألهين في أواخر الجزء الثاني من كتاب **الأسفار** حول أن كلمات السابقين تحتوي أسراراً وألغازاً وأن الناقلين لهذه الكلمات لا يدركون المقصود الحقيقي منها. ولكنه هو الآخر لا يوضح لنا أسرار كلمات هؤلاء السابقين، ولم يبين مقصودهم الحقيقي منها.

وباستطاعتنا ملاحظة الباعث الدفاعي في كل واحدة من مقالات هذا الكتاب. فالمقالة الأولى وهي بعنوان «ما هي الفلسفة» تريد الكشف عن أن الفلسفة المادية هي فلسفة نظرية وليست فلسفة حسية وقائمة على التجربة والعلم[٧٤]، وأن «المادية الجدلية على الرغم من ادعاءات أنصارها لا علاقة لها بالعلوم»[٧٥]. ولدى البحث عن الحاجة إلى الفلسفة أي البحث الغريزي والرغبة الطبيعية لدى البشر في التمييز بين الحقائق والأوهام،

---

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) كان أصل الأشياء (او مادة المواد) عند طاليس (الماء) وعند أناكسمانس (الهواء) وعند هيراكليتس (النار) وعند اناكسمندر (عنصر غير محدد). انظر: فردريك كابلستون، **تاريخ فلسفة**، ترجمة جلال الدين مجتبوي، (طهران: مركز انتشارات علمي وفرهنكي، ١٩٨٣)، ج ١، ق ١، ص ٣٣ و٤٠.

(٧٣) **اصول فلسفه وروش رئاليسم**، ج ١، ص كج.

(٧٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٧.

(٧٥) المصدر نفسه، ص كج.

ينصب اهتمام مطهري أيضاً على إثبات وهمية الفلسفة المادية[٧٦].

وتهدف المقالة الثانية وهي بعنوان «الفلسفة والسفسطة أو الواقعية والمثالية» إثبات تقابل الواقعية مع المثالية، تماماً على خلاف ما يحاول الماديون من وضع أنفسهم في مواجهة المثالية[٧٧]. وتهدف المقالة الثالثة إلى إثبات تجرّد الروح وهو من القضايا المهمة المتنازع فيها بين الفلسفة المادية والدين[٧٨]. وفي المقالة الرابعة يتم إثبات أن المادية اتجاه تشكيكي خلافاً لادّعاء الماديين بالقطعية والحتمية، ورد نسبية الحقيقة المقصودة[٧٩].

وتنفي المقالة الخامسة نظرية الحسيّين والماديين حول الإدراكات والتبرير المادي لها[٨٠]. أما الدفاع عن الإدراكات الحقيقية والمعقولات فهو هدف المقالة السادسة[٨١]. وتبحث المقالات السابعة والثامنة والتاسعة حول الوجود، الضرورة والإمكان، العلة والمعلول، وهذه كلها مقدمات لإثبات الخالق في الفلسفة. وتتحدث المقالة العاشرة حيث البحث عن القوة والفعل، والإمكان والفعلية، عن الجدلية ورفضها[٨٢]. أما المقالات من الحادية عشرة إلى الرابعة عشرة فتتحدث عن الإلهيات خاصةً؛ أي: إثبات الخالق، والتوحيد، والصفات.

وهكذا نجد أن كتاب **مبادئ الفلسفة والمذهب الواقعي** وهوامشه التوضيحية ـ قبل أن يكون كتاباً فلسفياً ـ هو كتاب كلامي يوظف البحوث الفلسفية للدفاع عن الدين والمعتقدات الدينية. إنّ جميع الكتب الفلسفية التي تؤلف في العالم الإسلامي لا تدور حول الفلسفة بمعناها الخاص، بل هي في الأغلب كتب كلامية تسوق المقدمات والبحوث الفلسفية لكي تنتقل في نهاية المطاف إلى الحديث عن إثبات الخالق وتوحيده وصفاته. حتى إن بعض الكتب الفلسفية في الظاهر، يتحدث عن النبوة والمعاد بالتفصيل، وهما بالذات من الموضوعات الكلامية[٨٣].

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ج٢.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٨٢) المصدر نفسه، ج٤، ص ٧٧ ـ ١١٢.

(٨٣) ككتاب **المبدأ والمعاد** أو **شواهد الربوبية** لصدر المتألهين.

وإذا كان بالإمكان تقسيم علم الكلام الإسلامي إلى مرحلتين هما: الكلام النقلي، والكلام العقلي، فإن المتكلمين الإسلاميين عندما كانوا يواجهون الفلاسفة، كانوا مضطرين لأن يجعلوا الفلسفة قاعدة الانطلاق لعلم الكلام لكي لا يستطيعوا الدفاع بذلك عن قواعد الدين. ويُعَدُّ نصير الدين الطوسي (ت ١٤٦٠ هـ) أفضل من بدء هذه النهضة العقلية في علم الكلام. ولا يزال كتابه «تجريد الاعتقاد» وبعد مرور سبعة قرون يُدرِّس ويُستفاد منه في المعارف الدينية، وعلى هذه الأرضية يتحرك مطهري وأسلافه.

والوجه الآخر الذي يكشف عن أن هذا الكتاب الكلامي، هو اهتمام مطهري بتبسيط الكتابة. وفي الحقيقة إن منهج التبسيط الفلسفي في الكتب الفلسفية الإيرانية يقل نظيره إن لم يكن منقطع النظير، وهو يستخدم كوسيلة لتوسيع دائرة المخاطبين ومد الجسور مع القراء. وبشكل عام فإن الدافع لتبسيط الكتابة بعد ثورة الدستور (١٩٠٦م) في الأدب الفارسي كان توسيع دائرة المخاطبين: «نحن عملنا حتى أمكننا عرض المواضيع بلغة سهلة وجماهيرية ووضعها في متناول القراء، وربما تسببتُ شخصياً بسبب الإصرار على هذا الأسلوب وتكرار الألفاظ والعبارات لنفس السبب، في ضجر بعض القراء»[٨٤].

ويقول مطهري في مقدمة الجزء الثاني: «نجد الكثير يتصور أن الهدف الأساسي لهذا الكتاب هو نقد وردّ الفلسفة المادية فحسب، لهذا فإننا مضطرون إلى الإشارة مرة أخرى في مقدمة الجزء الثاني إلى أن الهدف والغاية هما أسمى من هذا التصور»[٨٥]. ولكننا نجد أن هذا الكلام يتناقض مع أقواله في مقدمات الأجزاء الأخرى من «مبادئ الفلسفة...»: «إن المخاطب في هذا الجزء كبقية الأجزاء هم الماديون، وقد تم الرد على شبهاتهم وإشكالاتهم الناجمة جميعاً عن الغفلة عن الهيمنة الإلهية على الكون». ولكن مطهري والعلامة طباطبائي قد تطرقا للموضوعات الفلسفية أيضاً في هذه الأجزاء الخمسة إلا أن المسائل الفلسفية لم تكن هي المقصودة بالأصالة، بل كانت جميعها مقدمات وقواعد للبحوث الكلامية.

وباستطاعتنا مشاهدة السحنة الكلامية لمطهري بشكل أوضح في مجموعة كتبه السبعة عن الرؤية الإسلامية الشاملة. ففي هذه المجموعة يدخل مطهري

---

(٨٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ج٢، ص هـ.

الساحة الفكرية مستفيداً من انفتاحه على مسائل العلوم الإنسانية في طهران ولقاءاته مع الأوساط الجامعية، مع الحفاظ على النظريات الفلسفية ـ الكلامية التقليدية. وتظهر أصول العقائد الخمسة(٨٦) في نفس صورتها السابقة تقريباً في هذه المجموعة، إضافة إلى الاهتمام الجديد الذي يبذله مطهري بالنسبة إلى الإنسان والتاريخ والمجتمع.

ففي الجزء الأول من هذه المجموعة وهو بعنوان «الإنسان والإيمان» يقدم مطهري الإسلام، بعد إحصاء مميزات الإنسان عن الحيوان في مجال الرؤى والانتماءات، وذكر فوائد وخصائص الإيمان الديني، وجوانب الأداء العملي للإيمان التي لا تتأتى من العلم، يقدم الإسلام على أنه إيديولوجية شاملة وكاملة سيأتي الحديث عنه بالتفصيل. ويريد مطهري في هذا الكتاب أن يقدم صورة إيديولوجية عن الإسلام، في زمن تقتحم الساحة أنواع الإيديولوجيات المختلفة.

وفي الجزء الثاني وهو بعنوان «جهان بيني توحيدي» (= الرؤية التوحيدية الشاملة) يشير أولاً إلى نقائص الرؤية العلمية (التزلزل وعدم الثبات وانعدام النظرة الكلية) والرؤية الفلسفية (عدم القدسية) وبذلك يقدم الرؤية الدينية كأفضل الرؤى الشاملة للكون والحياة(٨٧). وبعد ذلك يذكر خمس خصائص ذاتية للكون وهي: المحدودية، والتغيّر، والتبعية، والحاجة للغير، والنسبية(٨٨)، ليصل إلى الله المنزَّه عن هذه النقائص، ثم يطرح بعد ذلك موضوعات التوحيد والشرك والصفات الإلهية. والصورة الشكلية للبحث في هذه الموضوعات هي الموضوعات الكلامية الجديدة، إلا أن مادة البحث الأصلية هي نفس النظرة الفلسفية ـ الكلامية التقليدية التي سنتحدث عنها بالتفصيل في قسم «مدخل مطهري إلى الفكر الديني».

ويتحدث الجزء الثالث عن «الوحي والنبوة». ويشير في الفصل الأول من الكتاب إلى خصائص الأنبياء وهي من وجهة نظره عبارة عن: المعجزة والعصمة والقيادة والإخلاص في النية، والبناء والمواجهة والنضال(٨٩). وفي فصل العصمة يحاول مطهري أن يفصل بين الأنبياء وبين عباقرة البشر، ذلك

---

(٨٦) الأصول الخمسة هي: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

(٨٧) **مقدمة اى برجهان بيني اسلامي (= مقدمة في الرؤية الإسلامية الشاملة)** (قم: صدرا، ١٩٧٨)، ج٢، **جهان بيني توحيدي (= الرؤية التوحيدية الشاملة)**، ص ١٠ ـ ١٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٣، **الوحي والنبوة**، ص ١١ ـ ٢٦.

لأن المسألة المطروحة في زمننا هذا هو أن الأنبياء كانوا من عباقرة ونوابغ العالم وليس بينهم وبين أبناء البشر فارق آخر. وفي فصل القيادة يلاحظ الشأن الاجتماعي والعلمي للدين والأنبياء: «بناءً عليه، فإن قيادة البشر وتنظيم وتحريك الطاقات الإنسانية باتجاه رضا الخالق ومصلحة البشرية، هي من اللوازم الثابتة للنبوة»[٩٠]. وفي فصلي البناء، والمواجهة والنضال يبرز النبي في صورة المصلح الاجتماعي.

وفي القسم الثاني من الكتاب وعنوانه (الدور التاريخي للأنبياء) يسعى مطهري للرد على آراء الآخرين حول دور الأنبياء حيث يصورونه على أنه المحافظة على الوضع القائم، أو إخماد نيران الضعفاء الملتهبة ضد الأقوياء أو التقوقع والهروب من الواقع[٩١]. ويبدو عليه بشكل واضح في هذا النوع من البحوث والدفاع عن الدور التاريخي للأنبياء، تأثير الخصم والأجواء السائدة التي كانت تعدّ التكامل التاريخي قيمة مهمة، ذلك لأن المتكلمين لم يكونوا يتحدثون أبداً، قبل أن تُثار مثل هذه الموضوعات، عن الدور التاريخي للأنبياء.

ويرى مطهري، كالفلاسفة والعرفاء والمتكلمين السابقين عليه، أن هدف النبوة وبعث الرسل هو: ربط الإنسان بالسماء وحركته باتجاه الله، ولكن لأن القضايا الاجتماعية كانت ملحّة في عصره، كان يعد القيم الاجتماعية كالعدالة والحرية والمساواة والإخاء والقيم الأخلاقية، مقدمة ووسيلة للوصول إلى القيمة الأساسية والأصيلة للإنسان، أي: معرفة الله وعبادة الله، ويضفي عليها صبغة قيمية، إلا أنه لم يكن يؤمن بثنائية هدف الأنبياء (التوحيد الاجتماعي والتوحيد الفردي النظري جنباً إلى جنب)[٩٢]. وتتحدث الفصول الأخرى من هذا الكتاب عن ختم الرسل والمعجزة، وإعجاز القرآن، وخصائص الدين الإسلامي، ووصف شخصية الرسول (ﷺ). ومن بين هذه الموضوعات يتم التركيز في بحوثنا المستقبلية على مسألة ختمْ الرسل بسبب أهميتها وعلاقتها بهندسة الفكر الديني عند مطهري.

ويهتم الكتاب الرابع من هذه المجموعة (الإنسان في القرآن) بعرض

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ٢٦.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤١. كانت هذه الفكرة تُطرح بإزاء فكرة شريعتي وآخرين في نظرية التوحيد الاجتماعي.

الإنسان الديني، أو علم الإنسان الديني. وكان مطهري يجد أن الكثير من موضوعات الماركسية والوجودية تقوم على أساس نوع من علم الإنسان، لذلك يقرر هو الآخر أن يقوم باستخراج وعرض شخصية الإنسان من النصوص الدينية. وبرأي مطهري فإن القرآن يقدم الإنسان من وجهة النظر الإيجابية على أنه: خليفة الله في الأرض، يتمتع بطاقة علمية فائقة، يتمتع بفطرة إلهية، مركب من المادة والروح، مخلوق على غير عبث، خيرة الله، حر ومستقل، يتمتع بكرامة ذاتية وضمير أخلاقي، وهو الذي خُلقت جميع النعم له، ويطمئن بذكر الله، وهدف خلقه العبادة وطاعة الله، وهو مثالي[٩٣]، ومن وجهة النظر السلبية، فهو: جاهل، ظالم، كفور، طاغ، ضيق النظر، مجادل، حريص، ناسٍ[٩٤]. وهو بعد تعداد الجاذبيات المعنوية للإنسان أي: العلم والمعرفة، والجبر الأخلاقي، والجمال والقداسة والعبادة والتي يريد من خلالها أن يشير إلى فطرة الإنسان ـ وستأتي الإشارة إلى أهميتها في المعرفة الدينية لدى مطهري ـ يشير إلى قوى العقل والإرادة ومعرفة الذات وتهذيب الروح والجسم في الإنسان.

وعندما يطرح قيود الإنسان أي القيود الوراثية، والبيئية (الطبيعية والاجتماعية) والتاريخية، إنما يفعل ذلك لإثبات اعتماد الإنسان على قوة خارجية وهي (الله)[٩٥]. كما أن طرح عوامل وعي الذات الثمانية: الفطرية، والفلسفية، والعالمية، والطبقية، والقومية، والإنسانية، والعرفانية، والنبوية، إنما هو أيضاً من أجل تمزيق حجب الغفلة وبيان الحاجة إلى الدين من جهة وعي الذات: «إن وعي الذات الذي يذكِّر الإنسان بذاته الحقيقية، ويخرق عنه حجب الغفلة، ويشعل نيران الوجد في روحه، ويجعله واعياً لآلام الآخرين، إن هذا الوعي ليس من نتاج العلوم والفلسفات، بل إن هذه العلوم والفلسفات قد تسبب الغفلة أحياناً، وتذهل الإنسان عن ذاته، من هنا قد نشاهد الكثير من العلماء والفلاسفة غير واعين للذات ولما يدور حولهم وغارقين في الماديات، في حين الكثير من غير المتعلمين واعون للذات»[٩٦]. والبحث عن عوامل الوعي الذاتي هذه إنما هو أيضاً من أجل نقد عوامل الوعي الذاتي الماركسية (الطبقية) وعوامل الوعي الذاتي الوجودية (الإنسانية).

---

(٩٣) **انسان در قرآن (= الإنسان في القرآن)** (قم: صدرا، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٨ ـ ١٤.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

وفي الجزء الخامس من هذه المجموعة وهو كتاب (المجتمع والتاريخ) يحاول مطهري بنظرة فلسفية للمجتمع والتاريخ أن ينقد علم الاجتماع الماركسي والمادية التاريخية. وفي سياق هذا النقد ينساق مطهري إلى بحث قرآني للموضوعات الاجتماعية التاريخية أيضاً، وهي توجهات جديدة في المباحث الكلامية المعاصرة.

ويدور الجزءان السادس والسابع من هذه المجموعة حول موضوعي الإمامة والمعاد[٩٧]. والصورة التي يقدمها عن الإمامة هي صورة قيادة المجتمع والسلطة، أما سائر موضوعاته في هذا المجال فهي لا تختلف كثيراً عن المعالجة التقليدية التراثية لموضوع الإمامة وأما موضوع المعاد فيبقى في نفس الشكل والهيكل والمادة التقليدية التراثية بسبب عدم وجود مواجهة مباشرة مع الخصوم في هذا المجال.

ويرى الكثيرون أن نظرة مطهري للدين هي نظرة شاملة، وتأتي هذه الشمولية نتيجة كون مجهوداته دفاعية ـ دعوية، ذلك لأن الدين والفكر الديني التراثي شهداء في تلك الفترة هجوماً شاملاً من الخصوم، ولكي يكون الدفاع مؤثراً لزم أن يكون شاملاً أيضاً، ونتيجة هذا الدفاع الشامل هو الرؤية الدينية الشاملة.

وقد تركت المواجهة مع الماركسية والأفكار المادية أثرها على عموم تحليلات مطهري. وعلى سبيل المثال، يتطرق مطهري لدى البحث عن الإنسان للرد على نظرية اعتبار الأساس الاقتصادي فيما يرتبط بالإنتاج والعلاقات الإنتاجية هو الأصل والبنية التحتية، وعلى اعتبار سائر المؤسسات والأسس الاجتماعية وبالذات المؤسسات التي تتبلور عبرها إنسانية الإنسان (الدين) كفروع وبنى فوقية، ويتساءل عن السبب في عدم الاهتمام بأصالة العلم والفلسفة والآداب والدين والقانون والأخلاق والفن[٩٨]. فهو يعتقد: «أن حقيقة إنسانية الإنسان الأصيلة هي أنه يواصل حركته التكاملية ويصطحب معه أدوات الإنتاج وسائر الشؤون الحياتية في مسيرة التكامل، لا أن أدوات الإنتاج تتكامل هي تلقائياً، وأن إنسانية الإنسان هي كأداة لتبرير النظام الإنتاجي تتغير وتتطور،

---

(٩٧) **الإمامة والقيادة** (الجزء السادس من المجموعة) (قم: صدرا، ١٩٧٩)، و**الحياة الخالدة أو الحياة الأخرى** (الجزء السابع من المجموعة) (طهران: صدرا، ١٩٨٥).

(٩٨) **الإنسان والإيمان**، ص ١٦.

وإنما يُسمى الإنسان متكاملاً لأنه يتبع نظاماً إنتاجياً أكثر تكاملاً»[٩٩].

ويُعَدُّ مطهري المثالية الأخلاقية للمذهب المادي دليلاً على ضرورة المُثُل المعنوية[١٠٠] التي نجدها في الأديان بشكل أساسي، هذا في حين «لو كانت رؤية الإنسان رقية مادية بحتة قائمة على أساس انحصار الحقيقة في المحسوسات فقط، فإن أي توجه مثالي اجتماعي وإنساني هو على التضاد مع الحقائق المحسوسة التي يشعر بها الإنسان من خلال علاقاته بالكون»[١٠١].

وهو كذلك يرفض الاشتراكية والماركسية من جهة إنكارهما لفردية الإنسان في توجيه الدعوة والخطاب إليه. ويرى مطهري «أن الإنسان المطلق ـ من وجهة النظر الماركسية ـ بغض النظر عن العوامل التاريخية أو الاجتماعية الخاصة، لا يمتلك شعوراً ولا ضميراً، ولا يصلح لتوجيه الخطاب إليه، بل هو موجود انتزاعي وليس حقيقياً»[١٠٢]. وهذه النظرة نابعة ـ حسب اعتقاده ـ من المعرفة الناقصة للإنسان.

ونجد نموذجاً آخر في الحديث عن دور أصحاب الأديان، حيث يرد مطهري قول الماديين بأن دور الأديان هو دور دنيوي ويصب في اتجاه الحفاظ على الوضع القائم والدفاع عن مصالح الطبقة المتسلّطة، ضد الطبقة المحكومة. وبعد الإشارة إلى تأثيرات تعاليم الأنبياء في التكامل التاريخي، يرد من جهة على ادعاءات المعارضين، ويؤكد من جهة أخرى على وجود دور تاريخي للأنبياء[١٠٣]. وليس الحديث هنا ـ عن صوابية أو خطأ ردود أفعال مطهري، بل الحديث عن كون بواعثه دفاعية وتقابلية، وعن التأثر والتأثير المتبادل بين الأفكار.

ولمطهري موقف أوضح من الماركسية تجلّى في نقده لهذه النظرية بشكل مستقل عبر سلسلة حلقات دراسية في قم وذلك في العامين ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م نشرت حصيلتها تحت عنوان **نقد الماركسية**[١٠٤] ويقوم في هذه الدروس، بعد إشارة تمهيدية لأسباب الاتجاه نحو الماركسية التي مر الحديث بالتفصيل عنها

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢١.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.
(١٠٣) **الوحي والنبوة**، ص ٢٨ ـ ٣٥.
(١٠٤) **نقدي بر ماركسيسم (= نقد الماركسية)** (قم: صدرا، ١٩٨٤).

في عوامل بروز الاتجاهات المادية، وبعد ذكر عوامل ظهور الماركسية، يقوم بنقد الجدلية، والمادية، والمادية التاريخية، والنسبية الأخلاقية في هذه الفلسفة، وهي الموضوعات التي نجدها مبعثرة في كتاباته ودروسه المختلفة الأخرى أيضاً.

والوجه الآخر لموقفه من الماركسية هو موقف من نوع آخر، أي من خلال دراسة أسباب وعوامل الاتجاه نحو المادية، لكي يثبت عن هذا الطريق عدم أصالة هذا المذهب. ويرى مطهري أن أسباب هذا الاتجاه تكمن في: عجز المفاهيم الكنسية وعنفها، وعجز المفاهيم الفلسفية وضعف الفلسفة الإلهية في الغرب، وعجز المفاهيم الاجتماعية والسياسية، والتضاد المفهومي بين الحرية والعقائد الدينية، وإبداء الرأي في القضايا الدينية بواسطة غير المتخصصين في هذا المجال، وتعارض الدين والدنيا، والبيئة الأخلاقية والاجتماعية القاصرة في أوروبا، والجاذبية والاستقطاب وروح التحدي والمواجهة في المعسكر المعارض للدين في عصرنا[(١٠٥)]. وهو يرى أن المعارف الدينية الإسلامية، والبيئة الاجتماعية الإسلامية بريئة من هذه الأمور[(١٠٦)] وحول المسألة الأخيرة، يعني وجود روح الحماس والبطولة في المفاهيم الدينية، يعد هذا الأمر مرتبطاً بالجهاد الفكري والقلبي واللساني[(١٠٧)].

وكلما كان الماديون في إيران يفتحون باباً جديداً لاقتحام الساحة الثقافية عبره، كان مطهري من جهته يشن هجوماً مضاداً مناسباً ويقول: «إن الماديين في إيران بدؤوا يتذرعون بذرائع مضحكة. وتكشف هذه الذرائع عن ضعف هذه الفلسفة أكثر فأكثر. وإحدى هذه الذرائع هي تحريف الشخصيات. إنهم يحاولون عن طريق تحريف الشخصيات التي تحظى بالاحترام العام، استقطاب الأفكار نحو مذهبهم وفلسفتهم»[(١٠٨)].

وكانت الشخصيات التي قام الماديون بتحريفها واتهامها بالإلحاد واللادينية عبارة عن: «حافظ (الشاعر الإيراني الشهيد) والحلاج، وابن المقفع، والخيام، ومحمد بن زكريا الرازي». ومنطلق مطهري الدفاعي لدى الحديث عن الشاعر

---

(١٠٥) **أسباب الاتجاه للمادية**، ص ٢٠٩.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٥.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، مقالة «المادية في إيران،» ص ١٦.

(حافظ) ليس أمراً يحتاج إلى الكثير من البحث، حيث يقول: «إنني أستغرب حقيقة من عددٍ من الباحثين حول شخصية حافظ، وكأنّ هناك أياديَ خفية تعمل بكل الأشكال لمسخ شخصيات تاريخية مثل (حافظ) لكي يدفعوا بالمجتمع عن هذا الطريق إلى هاوية الفساد والانحراف بدل التحليق به إلى الفكر السليم والرفيع. يقولون إن حافظاً لم يكن يعتقد بالمعاد أصلاً ولم يكن يؤمن بالحياة بعد الموت، إنه مخجل وقبيح فعلاً هذا القول»[١٠٩]..

ويسعى مطهري في كتابه **عرفان حافظ**[١١٠] أن يرد على هذا الادعاء: «من هو هذا الرجل الكافر (حافظ)، الذي يصنّفونه في تشكيلة أولياء الله؟»[١١١] ويبحث عن المبادئ العرفانية التي يؤمن بها حافظ. ويعتقد مطهري سلفاً بعرفان حافظ وصوفيته ومن هذا المنطلق يبحث عن عرفانه: «إن البحث عن عرفان حافظ يعني أننا نعترف حتماً بأن حافظاً كان عارفاً، وبهذا الاعتراف نخوض في البحث عن عرفان حافظ»[١١٢]..

وللتعرف إلى شخصية حافظ يقترح مطهري طريقتين: فهم تاريخ حياته، ودراسة ديوانه. ففي الطريق الأول يشير على مشايخ حافظ، وأسلوب حياته الشخصية، ورأي الأدباء به[١١٣]، ويستنتج بأن «حافظاً كان رجلاً عالماً يتمتع بروح عرفانية صوفية، وكانت شهرته بوصفه عالماً في الأكثر»[١١٤]. ويسوق مطهري أيضاً بعض الشواهد من ديوانه حافظ للتدليل على أقواله وادعاءاته[١١٥]. ورغم أنه لم يذكر الشواهد التي يسوقها غيره من الباحثين والتي تنقض وجهه العرفاني، إلا أنه يبرر تلك الشواهد مسبقاً بأنها رمزية ولا ينبغي حملها على الظاهر[١١٦]، ويشير إلى العوامل التي كانت تبعث على التحدث بهذه اللغة الرمزية[١١٧].

---

(١٠٩) **عرفان حافظ** (طهران: صدرا، ١٩٨٨)، ص ١٥٠.

(١١٠) محمد حافظ الشيرازي، شاعر كبير من القرن الثامن (ت ٧٩٢هـ) يُعَدُّ مثال الشعراء الذي جمع بين القرآن والمفاهيم الصوفية والعرفانية (المراجع).

(١١١) أحمد شاملو، مقدمة حافظ شيراز، ص ٢٦.

(١١٢) **عرفان حافظ**، ص ٢٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

ولكي يثبت مطهري بأن علينا «البحث عن حافظ في إطار وسطه الاجتماعي، أي في وسط العرفاء»[118]، يحاول البحث في ديوانه عن موضوعات عرفانية من قبيل: وحدة الوجود[119]، والتجلي الواحد[120]، ومسألة النظام الأحسن[121]، ومسألة الإنسان الكامل[122]، ساعياً استخراج هذه الموضوعات من أشعاره.

وحول الحلاج[123] أيضاً يسلك مطهري نفس الأسلوب بإزاء من يدعي مادية الحلاج[124]، وهو حين يسعى للرد على هذا الرأي، يقدم عن الحلاج صورة شخصية دينية[125].

وحول الشخصيات الأخرى، فإن مطهري يرى أنه: «كان في العالم الإسلامي أفرادٌ يفكرون تفكيراً مادياً، إلا أننا لا نجد أبداً أية شخصية بارزة علمية كانت تعتنق المذهب المادي، وما يُنسب أحياناً لابن المقفع، ومحمد بن زكريا الرازي، والخيام ليس له أي أساس من الصحة، وغالباً ما تأتي هذه الاتهامات من أعداء هؤلاء»[126].

والموقف الآخر لمطهري في مواجهة المادية، هو «مؤامرة تحريف آيات القرآن الكريم) حيث كان مطهري يرى أن هذه المؤامرة هي مكيدة الماديين الذين كانوا يحاولون طرح تفسيرات مادية للقرآن الكريم[127].

والوجه الآخر الذي يكشف لنا عن معارضته للماركسية هو الاهتمام والتركيز على موضوع العدالة الاجتماعية وذلك من أجل مواجهة الخصم عن طريق ترسيخ وتدعيم البني الذاتية. وفي بعض موضوعاته يركز مطهري في نقد

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٦.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٢٧.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٤٠.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٤ ـ ١٥٠.

(١٢٣) حسين بن منصور الحلاج، صوفي اختلفت الأقوال بشأنه وعقائده، أعدم ببغداد (ت ٣٠٩).

(١٢٤) علي ميرفطروس، **كتاب حلاج**.

(١٢٥) **أسباب الاتجاه للمادية**، ص ٢٩ ـ ٣٣.

(١٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥، و**الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران**، القسم الثالث، فصل «الفلسفة والحكمة».

(١٢٧) **أسباب الاتجاه للمادية**، ص ٣٣ ـ ٥٠.

الماركسية على الردود النقضية (التي تكشف عن التناقضات الداخلية للنظرية)، أما الموضوعات من قبل: العدالة الاجتماعية، أو الإسلام ومتطلبات العصر، أو شمولية وتكاملية دعوة الأنبياء، فهي في الواقع من نوع الردود التفصيلية. ولتعزيز دعائم العدالة الاجتماعية في الدين يصل مطهري إلى الاعتقاد بأن «العدالة تصنَّف في سلسلة علل الأحكام، وليس في سلسلة المعلومات، فليس الأمر أن كل ما قال به الدين هو العدل، بل الصحيح أن كل ما هو عدل يقول به الدين. وهذا يعني أن العدالة هي معيار الدين، فإذن ينبغي طرح الموضوع هكذا: هل الدين مقياس العدالة، أم العدالة هي مقياس الدين؟. إن التقديس يقتضي أن نقول: إن الدين هو مقياس العدالة، إلا أن الحقيقة ليست هكذا؟»[١٢٨] وكما يظهر فإن مطهري يرفض هنا رأي الأشاعرة حول العدالة، ويلتحق بجماعة العدلية، ولكن في الموضوعات الاجتماعية.

ولكي لا يتعطل دور العدالة فإن مطهري ـ وبالنظر إلى إيمانه الديني ـ يربط بين العدالة والإيمان: «إن الإنسان هو الذي يشكل الوجود الخارجي للقانون. فالأساس هو العمل بالقانون الذي يتطلب العبور على الحواجز. وهذا العمل لا يتحقق بدون الإيمان ذلك بأن العدالة تحظى بالتكريم الإلهي، وأن الظلم يستتبع العقاب الإلهي»[١٢٩]. ويقول أيضاً إنّ «الدين يدعو الناس إلى الاتحاد واكتساب القوة والمجتمع والتنظيم هذا من جهة أخرى؛ يوجد فيهم الإيمان والرقابة الذاتية، حتى إنه يدفعهم إلى التوبة»[١٣٠]. من هنا «فإن ضبط المجتمع من حيث العدالة لا يتحقق إلا عن طريق الإيمان بالعدالة»[١٣١]. وكما يلاحظ هنا، فإن مطهري رغم عَدِّه العدالة بمثابة المقياس والمعيار للدين، إلا أنه باتجاهه الكلامي يربط بين تطبيق العدالة وبين الإيمان: فالدين يعتمد على العدالة، والعدالة تعتمد على الدين.

وكما يَعُدّ مطهري الإيمان الدعامة الوحيدة للأخلاق، فإنه يعد الدعامة الوحيدة للقانون أيضاً[١٣٢]. وهو في مقابل الفلسفات الاجتماعية، والإيديولوجيات، والمدارس الأخرى، يرى أن الفلسفة الاجتماعية للإسلام

---

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

تكمن في مبدأ العدالة: «إن إنكار مبدأ العدالة وتأثيره في الأفكار، كان حاجزاً أمام نمو وتطور الفلسفة الاجتماعية للإسلام واستقرارها على أساس عقلي وعلمي، وأن تكون دليلاً للنقد»(١٣٣)، ومن هذا المنطلق يبدأ بنقد الفقه والفقهاء: «فقد ظهر الفقه بشكل لا ينسجم مع سائر المبادئ والأصول الإسلامية، ودون الاعتماد على أية أسس ودون فلسفة اجتماعية، فلو كانت حرية الفكر باقية، ولو لم يكن قد حدث تفوق أصحاب السنة على أهل العدل، ولم يكن التشيع قد واجه مشكلة الإخبارية، لكنا الآن نملك فلسفة اجتماعية مكتوبة، وكان فقهنا يبني كيانه على هذا الأساس، ولم يكن يتورط في التناقضات والمآزق الحالية»(١٣٤).

إن مبدأ العدالة هو مبدأ عقلي، ولإثبات هذا المبدأ يحتاج مطهري إلى تدعيم وتأكيد دور العقل في الفكر الديني الشيعي: «إن التأثيرات التي تركها الفكر الشيعي في مجال دور العقل وهيمنته تبعث على الفخر والاعتزاز، إلا أنه مع الأسف أدت هيمنة الأشاعرة إلى ضعف دور العقل وهيمنته»(١٣٥). إنه يرى الضربات التي وجهها الأشاعرة والإخباريّون(١٣٦) إلى الفكر الإسلامي هي ضربات مهمة وأساسية نسبياً.

كان مطهري يرى أن الإيمان والاعتقاد بالله فحسب لا يكفي لأداء دور مهم في ساحة العمل الاجتماعي التي كان يتنافس فيها خصوم الدين، ولذلك كان يسعى عن طريق الربط بين العدالة الاجتماعية والدين، أن يقضي على هذا الضعف، وهو يعترف بأن «العدالة ليس فضيلة أخلاقية فحسب، بل هي مبدأ اجتماعي كبير في الإسلام»(١٣٧). والعدالة الاجتماعية من وجهة نظر مطهري هي عبارة عن: «مراعاة المساواة في وضع القانون وتطبيقه، وليس بمعنى العمل على إبقاء كل الأفراد في مستوى واحد، وجعلهم يستفيدون بدرجة واحدة من مواهب الكون»(١٣٨). وهو يعتقد أن الدين الإسلامي كما أقر

---

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣٦) الإخباريون: مدرسة فقهية ظهرت في القرن ١١ ـ ١٢ هـ عند الإمامية تعتمد الحديث والأخبار وتقف أمام التوسع في إعمال العقل والاجتهاد خارج النصوص (المراجع).

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

العدالة الاجتماعية، كذلك وفَّر الخطوات العملية اللازمة في هذا المجال: «تنقسم الخطوات الإسلامية في هذا المجال إلى قسمين: القسم الأول في مجال القانون وإيجاد الفرص القانونية للجميع... والقسم الآخر في مجال إيجاد الإمكانيات المساوية للجميع»[١٣٩].

ثانياً: المشكلة الاجتماعية: متطلبات العصر

إن اهتمام مطهري بمتطلبات العصر هو أيضاً دليل حَسن على اهتمامه بمعرفة المشاكل بهدف الدفاع عن الدين إن متطلبات العصر هي في الواقع مشكلة اجتماعية يواجهها الداعية الديني الذي يحاول مطهري باتجاهاته الدينية ـ الفلسفية أن يجيب عليها: «إن أهم مشكلة اجتماعية هي: الإسلام ومتطلبات العصر»[١٤٠]. إن التساؤل الذي كان يطرحه الإنسان المتدين في ذلك العصر هو: «هل باستطاعة الإنسان أن يكون مسلماً، وفي الوقت ذاته يكيف نفسه مع العصر أم لا؟»[١٤١].

إن الاهتمام بمتطلبات العصر يرتبط مباشرة بطرح الدين بمثابة مدرسة أو إيديولوجية مؤثرة وحاضرة في ساحة العمل والتطبيق؛ ذلك لأنه لابد لكل ايديولوجية تريد البقاء والاستمرارية لنفسها أن تسجل حضوراً في عالم الواقع، وعالم الواقع أيضاً حقيقة جديدة متجددة، ولكي تثبت الإيديولوجية حضورها في الواقع لابد أن تهتم بمتطلبات عصرها. من هنا فإن مطهري يرى أن المستنيرين في الأمة يتحملون مسؤوليتين كبيرتين هما: «معرفة الإسلام الواقعي معرفة صحيحة بوصفه فلسفة اجتماعية، وإيديولوجية إلهية، ومؤسسة فكرية وعقيدية بنّاءة وشاملة... ومعرفة ظروف ومتطلبات العصر، والفصل بين الحقائق الناجمة عن تكامل العلم والصناعة وبين الظواهر الانحرافية وعوامل الفساد والانهيار»[١٤٢]، وهو يرى أن الإسلام ومتطلبات العصر ليسا ظاهرتين متنافرتين متعارضتين، حتى يتم اختيار أحدهما بالضرورة[١٤٣]. إن اعتقاده هذا هو إيمان قلبي ومسبق ليس بإمكان أية معطيات أو وقائع أن

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(١٤٠) **اسلام ومقتضيات زمان (= الإسلام ومتطلبات العصر)**، ج ١، ص ١١.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

تخدشه. وبسبب هذا الإيمان نجد أنه كلما وقع التعارض بين حكم أو أمر أو فكرة في الدين وبين الواقع، يتدخل ذلك الإيمان ويتخلى المؤمن عن ذلك الحكم أو الأمر حتى يبقى أصل الإيمان محفوظاً.

إن نموذج مطهري في طرح المشكلة هو تقديم الإسلام بمثابة دليل السفر أو الطريق، ومتطلبات العصر على أنها محطات ومنازل على الطريق. والطريق ثابت في حين المحطات والمنازل متغيرة. وبناء على اعتقاده فإن هذا النموذج لا يشعل الحرب ضد متطلبات العصر والمقاومة في وجه الواقعيات وقدرة الخلق والإبداع للبشر، ولا يقرّ الاستسلام الكامل بإزاء العصر ومتطلباته.

ويؤمن مطهري مسبقاً أن في الإسلام أصولاً ثابتة لا تقبل التغيير أبداً، ويستنبط هذا من الإيمان بخلود الإسلام، وختم النبوة، ووجود المبادئ الأخلاقية وإطلاقها[١٤٤]. وحول المنازل والمحطات أيضاً يعتقد بإمكانية حل المشكلة عن طريق الاجتهاد «وقدرة الفقه العجيبة على الإجابة» وعلى التكيف[١٤٥].

ولكي ينسجم مطهري مع نوع من التغييرات التي لا تتناقض مع الأصول الثابتة التي يؤمن به، يقسم التغييرات إلى نوعين: صحيح وغير صحيح[١٤٦]. ويرى أن العقل هو المعيار للتمييز بين هذين النوعين[١٤٧].

وباعتقاده أن العقل يدين التطرف والإفراط في مواجهة متطلبات العصر[١٤٨]. كما يدين طريق الجمود والتحجر أيضاً: «يوجد حول مسألة التكيّف مع متطلبات العصر تياران مختلفان نشاهدهما عبر التاريخ الإسلامي، وكلاهما مخطئنا: الأول هو تيار الإفراط؛ أي إدخال التغييرات غير المنطقية في الأحكام والتعاليم الدينية بسبب بعض التصورات والملاحظات الجزئية، والتي نسميها بالجهل، أما التيار الثاني فهو التوقف والجمود غير المنطقي الذي يتعارض مع هدف وروح الإسلام»[١٤٩].

---

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ١٩٣ و٤٧٨.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.

لذا فإن الطريق السليم هو الاعتدال والعقل البشري في دائرة الأمور الجزئية: «إلا أن هؤلاء (عامة الناس أو الحكومة) يحق لهم سنّ القوانين في إطار متطلبات التكليف الإلهي، وهو في الواقع سن القانون الجزئي الذي يتكيف مع القانون الإلهي العام»(١٥٠) وهذا هو طريق الاجتهاد «ولو لم يكن للبشر هذا المقدار من حق وضع القوانين الجزئية فهو الجمود، وهو تماماً ما يقوله الإخباريون»(١٥١).

وخلافاً للذين يرون أن وضع أي قانون يعد تشريعاً بإزاء القانون الإلهي، فإن مطهري يرى، كموقف الميرزا النائيني والآخرين الذين كانوا يؤيدون التوجه الدستوري والحكم البرلماني وتشريع القوانين في المعركة التي نشبت بين فريق الدستورية وفريق الحكومة الشرعية في ثورة الدستور، يرى أن تشريع القوانين في إطار الأمور الجزئية أمر جائز: «إن كان الهدف حق تشريع القانون بإزاء القوانين الإلهية، فلا. أما إن كان الهدف هو وضع القواني الجزئية وذلك بالاستفادة من الحق الذي يمنحه القانون الإلهي للإنسان (وهذا هو الاجتهاد) فلا مانع منه»(١٥٢) وهكذا فإنه لا يرى جواز تشريع القوانين في إطار العقل وبعيداً عن ثوابت الدين والاجتهاد. واستناداً إلى التوضيحات المذكورة، لا يرى مطهري تناقضاً بين دعوى شمولية الإسلام وبين عدم تشريعه القوانين في الجزئيات: «إن بعضهم يتوغل في الجمود إلى حد التصور بأنه مادام الإسلام ديناً شاملاً فلا بد أن تكون له قوانين واضحة في كل الأمور الجزئية أيضاً، إلا أن الأمر ليس كذلك»(١٥٣). ذلك بأنه يعرض رأياً آخر يخالف هذا الرأي وهو متأخر تاريخياً عن هذا: «الإسلام مشروع كلي وشامل ومعتدل ومتوازن، يضم جميع الأطروحات الجزئية والعملية في كل المجالات»(١٥٤) وبالطبع فإن المقصود من كلمة الإسلام هنا غامض: هل هو الإسلام الشامل للعلم والعقل والتقنية والفن والآداب، أم هو المعارف الدينية التي تعد أحد المكاسب البشرية؟.

ويرى مطهري أن ثلاث فئات في التاريخ الإسلامي تشكل تيار الجمود

---

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٦٤.

(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٩١.

(١٥٤) **محمد خاتم بيامبران (= محمد خاتم الأنبياء)**، ج١، مقالة «ختم النبوة،» ص ٥٣١، طُبع هذا الكتاب عام ١٩٦٨م، في حين محاضراته حول الإسلام ومتطلبات العصر، ألقيت في عام ١٩٦٦م.

هم: الخوارج، والأشاعرة، والإخباريون[155]، ويعتقدان القاسم المشترك بين هذه الفئات هو التمسك بالظواهر. وهو يرى أن روح التعقل لدى الشيعة أصيبت بالضعف جراء هذه التيارات الفكرية، ولهذا السبب فقدت القدرة على مواجهة الواقعيات.

وفيما يرتبط بتفسير متطلبات العصر، يطلق مطهري ثلاثة تعبيرات عن هذا الأمر: ١ ـ متطلبات القرن ٢ ـ ما يستحسنه الناس أو أذواق الناس ٣ ـ متطلبات الزمن بمعنى متطلبات أفراد البشر التي تتغير على مر الزمن[156] ومع رفض المعنيين الأولَيْن على أساس افتراض إيجابية دور المصلحين الموجودين عبر التاريخ، يصحح المعنى الثالث، إلا أنه لم يوضح الحدود الفاصلة بين الحاجة الواقعية وغير الواقعية، ويوكل هذه المهمة بصورة غامضة إلى العقل، هذا العقل الذي يتمسك به الجميع، ويطلقون على أعمالهم وحاجاتهم، بالاعتماد عليه، بأنها ضرورية وواقعية. ومن يعتقد بأنه ينبغي الآن التخلي عن كثير من التعاليم الدينية، يعتمد في حديثه على الحاجات الواقعية للبشر. لذلك على كل من يقتحم هذا المجال أن يحدد بوضوح الحد الفاصل بين الحاجات الواقعية وغير الواقعية، وإلا فإن كلامه يظل غامضاً ودون فائدة. حتى إن بعضهم أحياناً هذا الجانب من المسألة وهو أن الحاجات الواقعية للبشر (حسب زعمه) تتعارض مع كل الفكر الديني التقليدي؛ فهل يستعد مطهري ونظراؤه للتخلي عن فكره الديني التقليدي؟ (على فرض إثبات كونها الحاجات الواقعية للبشر). إن أساس هذه التساؤلات هنا هو أن الحاجات لا توجد بأوامرنا وتعليماتنا، بل إنها توجد في الواقع؛ الواقع الصعب والراسخ، وعلى الأفراد (سواء المؤمن بدين ما، أو الذي يقتحم هذا البحث) أن ينظموا أفكارهم، وطريقة عملهم مع تلك الواقعيات.

ويستعين مطهري في تأسيس هذا البحث بمسألة «ربط المتغير بالثابت» الفلسفية، ويفترض وجود بعض الثوابت في الدين، إلا أنه لا يوضح هذه الثوابت، كما لا يوضح أيضاً إلى أي مدى بالإمكان اقتحام منطقة الثوابت تلك واعتبارها متغيرة على أساس حاجات الزمن «والحاجات الواقعية للبشر»، وهل يمكن أن تتغير كل هذه الثوابت في يوم ما وتحتل مكانها ثوابت أخرى.

---

(١٥٥) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ج١، ص ١١٥، ١٣٧ و١٤٢.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٩٢.

إن أسلوب مطهري في الإجابة على هذا النوع من التساؤلات هو الإشارة إلى جهل البشر، وذلك بأن علينا المحافظة على الثوابت أن نقول لأنفسنا ولمعارضينا دائماً ونقنع أنفسنا ونقنعهم بأن هذه الثوابت خارجة عن حدود العقل البشري ولا يجوز البحث حولها، وكنموذج؛ يقول لدى الحديث عن تحريم لحم الخنزير إنه ليس من المعلوم أن يكون سبب ذلك هو وجود دود (تريشين) في هذا اللحم[١٥٧]، ويسوق هذا البيت من أشعار أبي نواس:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفةً حفِظتَ شيئاً وغابتْ عنك أشياءُ

لتأييد دعواه[١٥٨].

إن الإحالة إلى الجهل لا يحل مشكلة مطهري بأي شكل من الأشكال. ذلك لأنه أولاً؛ لو ارتفع الجهل فما العمل؟. وحينذاك ينبغي أن يتخلى من كل الثوابت التي يعتقد بها. ثانياً لو توصل البشر إلى أطروحة أخرى، فإن بعض هذه الثوابت تزل أيضاً بسبب عدم نجاحها. مثلاً لو استطاع العلم أن يثبت أن الإنسان المجرم مريض حال ارتكابه الجريمة، فإن القصاص والديات والتعزيزات لا تبقى حلاً مناسباً لمكافحة الجريمة في المجتمع، إذ تفقد هذه الأحكام موضوعها لأنّ المريض يجب أن يُعالج، وثالثاً لو افترضنا أن المسألة تنتهي هنا، فإنه بالإمكان استخدام أسلوب الإحالة إلى الجهل في سائر الأحكام الصادرة التي يعدها مطهري متغيرة وذلك للتخلص منها، ويجب أن نمنح المدافعين عنها هذا الحق، مثلاً لو ارتئا شخص الصناعات العصرية مخالفة للإيمان. وعارضها شرعاً، فبإمكانه أن يقول: صحيح أن الصناعة العصرية لها بعض الإيجابيات للبشر، إلا أننا يجب أن نحترز عنها شرعاً، وبإمكانه أن يرى سبب هذا الاحتراز خارج إطار العقل. لذلك فإن الإحالة إلى الجهل في حالة التعارض مع حاجات البشر في مجال واحد أو حكم من الأحكام الصادرة بواسطة جميع الفقهاء أو بعضهم لا يحل لهم أية مشكلة.

وكما يأتي في الحديث عن فلسفة الأخلاق، يَعُدُّ مطهري القانون ثابتاً، اما التغيير فيرتبط بعالم المادة[١٥٩]، ومن هنا يريد أن يستخرج بعض الثوابت، إن المشكلة تكمن في أنه لو كان التغيير في عالم الواقع يؤثر على أي نوع من

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

القوانين ـ فكما يشمل التغيير بقية القوانين المتغيرة (حسب زعمه) ـ فإنه يؤثر على القوانين الثابتة أيضاً، وإذا لم تكن هناك أية علاقة بين هذين الاثنين، فإن ادعاء أهل الجمود (حسب زعمه) يكون صادقاً، حيث يعتقدون بعدم المساس بأي واحد من القوانين السابقة.

ويعتقد مطهري «أنه لا مانع أن تكون لدى البشر سلسلة من القوانين الثابتة والباقية أبداً»[١٦٠]. إن أساس هذا الكلام لا يحتوي منطقياً على أي تناقض، أما لو كانت المشكلة تضارب القوانين مع التغييرات الحادثة في عالم الواقع ـ والأمر هو كذلك ـ فإن هذه التغييرات لم تؤكد لنا بأنها تتعارض مع مجموعة معينة من القوانين، وإذا كان الجواب بأننا نتخلى عن أي قانون يتعارض مع الحاجات الواقعية فإن النظرة السابقة تبقى دون جدوى، بل تُلغى بشكل من الأشكال.

ثالثاً: مدخل مطهري إلى الفكر الديني

نشأ مطهري في أحضان المعارف الدينية، وكان له هاجس الدين والدفاع عنه، ومن بين المعارف الدينية فإن مصطلحات الفلسفة والكلام والعرفان كانت تجتذبه أكثر من غيرها: «أتذكّر أنني في بداية دراستي الدينية في مدينة مشهد حيث كنت أتلقى دروساً بالعربية، كان الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون ـ رغم أنني لم أكن أعرف شيئاً عن أفكارهم بعد ـ يستقطبون اهتمامي وإعجابي، وكانوا يبدون في تصوري أعظم واكبر من سائر العلماء والفقهاء والمخترعين والمكتشفين، وذلك لأنني كنت أعُدُّهم أبطالاً في ساحة الأفكار»[١٦١].

وبعد الهجرة إلى قم، تعرَّف إلى الإمام الخميني الذي كان يلقي دروساً في الأخلاق يومي الخميس والجمعة من كل أسبوع، وكانت هذه الدروس تستجيب للرغبات العرفانية لدى مطهري.

وجاء اهتمام مطهري بالأفكار المادية عن طريق كتابين هما: **ماترياليسم ديالكتيك (= المادية الجدلية)** للدكتور أراني، و**أصول مقدماتي فلسفة (= المبادئ التمهيدية للفلسفة)** تأليف جورج بوليترز، وعندما انبرى للرد عليهما اتجه أكثر فأكثر نحو الموضوعات الفلسفية. بعد ذلك درس فلسفة ابن سينا على يد

---

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(١٦١) **أسباب الاتجاه للمادية**، ص ٩ ـ ١٠.

العلامة طباطبائي (صاحب **تفسير الميزان**) الذي كان قد هاجر إلى قم منذ سنوات متعددة ولم يكن معروفاً بعد[١٦٢]. وقد شارك في حلقاته الدراسية التي خرجت فيما بعد في كتاب: **أصول فلسفة وروش رئاليسم (=مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي)**. وقد درس خلال هذه السنوات بمزيد من الرغبة والاشتياق الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية[١٦٣].

وكان هدفه العام من دراسة الفلسفة: «ترسيخ الإيمان بما وراء الطبيعة عن طريق المنطق والفلسفة، وإبطال المناهج المادية بالتحليلات العملية»[١٦٤]. وكان مطهري ـ كأسلافه ـ يرى ضرورة الفلسفة للإنسان من جهتين: من الجهة الفكرية، ومن الجهة العملية. «فمن الجهة الفكرية، لأن الإنسان يجد نفسه جزء من عالم يجهل مبدأه ونهايته كما يجهل كنهه وحقيقته، وغاية أمله أن يكتشف سر هذه الحقيقة بالقدر الميسور له»[١٦٥]. وكان مطهري يرى الفلسفة قادرة على الإجابة على هذا السر، معتقداً بإمكانية جعل الفلسفة الإسلامية أو فلسفة القرون الوسطى بحيث تكون ساحة لتفتُّح وتألُّق الرغبات والآمال الباحثة عن أسرار الخلق والحقيقة. ولكن ليس معلوماً إلى أي مدى قد تحقق اكتشاف الأسرار هذا. «أما ضرورة الفلسفة من الجهة العملية؛ فلأن أسلوب تفكير الإنسان وعقيدته حول الكون والوجود والخالق والمادة والروح لها التأثير المباشر على منهجه الحياتي، إن كل طريق يسلكه الإنسان في الحياة يرتبط بشكل كامل بالرؤية التي يتمتع بها»[١٦٦]. وفي مكان آخر يذكر الوجه الثاني للضرورة بأنه حاجة العلوم للفلسفة. ويحيل مطهري الحاجة إلى الفلسفة، كعامة القضايا الفكرية في عصره، إلى الفطرة ويراها حاجة فطرية[١٦٧].

وكان مطهري في تسليط الضوء على المعارف الدينية وحل مشاكلها، وبناء هيكلية الرؤية الدينية متأثراً بشدة بالفلسفة: «في تلك الأيام كنت قد تعرفت إلى مسألة فلسفية من خلال دراسة مقدماتها. فقد كنت أفهم القاعدة

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٦٤) **مقالات فلسفي** (طهران: حكمت، ١٩٨٧)، ج ٢، تسم «فائدة الفلسفة والمنطق،» ص ١٠.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٤، و**مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج١، ص ج.

(١٦٦) **مقالات فلسفي**، ج٢، ص ١٥.

(١٦٧) **مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج١، ص ٤.

المعروفة: الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، كما يفهمها أي حكيم آخر (على الأقل كنت أتصور ذلك)؛ وكنت أنظر إلى النظام الثابت القطعي للعالم بمنظار العقل. كنت أفكر كيف أن تساؤلاتي كلها تبخرت مرة واحدة؟ وكيف أصبحتُ لا أرى أي تناقض بين القاعدة القطعية التي تضع كل الأشياء في نظام قطعي واحد، وبين قاعدة: لا مؤثر في الوجود إلى الله، بل أصبحت أضع الأمرين جنباً إلى جنب؛ كما بدأت أفهم معنى هذه العبارة: الفعل فعل الله وهو فعلنا، دون أن أرى أي تناقض بين قسمي العبارة، كما بدأت أهضم معنى قاعدة (أمرٌ بين الأمرين)؛ كما أن توضيح الفيلسوف صدر المتألهين حول كيفية علاقة المعلول بالعلة، ولا سيما استفادته من هذا الموضوع لإثبات قاعدة أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، قد ترك فيَّ تأثيراً كبيراً وخلق فيَّ حالة من الوجد والشوق. وبإيجاز تكوّن في فكري مشروع أساسي وفَّر لي أرضية حل جميع مشاكلي الفلسفية في إطار رؤية شاملة واسعة. ومن خلال فهم هذا الموضوع، ومجموعة من الموضوعات الأخرى المشابهة آمنت بأصالة المعارف الإسلامية»[(١٦٨)] وقد نشأت في روح مطهري علاقة وثيقة بهذا المشروع ونتائجه بحيث لم يكن يستطيع التخلي عن دراسة الفلسفة.

وما يطرحه مطهري في مجال: تعريف الفلسفة، والمنهج الفلسفي، وعلاقة الفلسفة بالعلوم، وسائر الموضوعات الفلسفية الأخرى، هي نفسها التي كان يعتقد بها القدماء، ولم يحدث أي تغيير من هذه الجهة في آرائه، والفارق الوحيد بينه وبين الآخرين هو استخدامه الفلسفة في بعض المسائل والقضايا التي لم يواجهها القدماء كموضوع المادية الديالكتيكية، أو بعض الموضوعات الاجتماعية الدينية.

ومن حيث الأطر الفلسفية المطروحة في العالم الشيعي، كان مطهري كغيره من دارسي الفلسفة في القرون الحادي عشر إلى الرابع عشر الهجري، يتّبع بشكل كامل منهج الفلسفة الإلهية (الحكمة المتعالية) وفلسفة صدر المتألهين: «استطاع ملا صدرا[(١٦٩)] (صدر المتألهين) أن يهضم بشكل كامل كلما وصل إليه في هذا المجال (الفلسفة الأولى أو الحكمة الإلهية) من قدماء اليونان ولا سيما أفلاطون وأرسطو، وما قدمه كبار فلاسفة الإسلام نظير: الفارابي وابن سينا

---

(١٦٨) **عدل إلهي**، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(١٦٩) ملا صدرا هو محمد بن إبراهيم بن يحيى الشيرازي المعروف بـ «صدر المتألهين» (ت ١٠٥٠هـ) صاحب كتاب **الحكمة المتعالية** والذي جمع بين الفلسفة والشريعة والعرفان (المراجع).

وشيخ الإشراق وغيرهم في شرح وتوضيح تلك الفلسفة أو ما أضفره عليها من أنفسهم، وما توصل إليه كبار العرفاء بهداية مشاعرهم وقوة عرفانهم، استطاع أن يهضم كل ذلك بشكل كامل وأن يؤسس أساساً جديداً للفلسفة ويبنيه على أصول وقواعد ثابتة لا تقبل الانحراف، كما استطاع في مجال الاستدلال والبرهان أن يجعل المسائل الفلسفية على صورة قواعد رياضية يتم استخراج إحداها من الأخرى، وهكذا أخرج الفلسفة من مأزق تناثر وتشتت أساليب وطريق الاستدلال». وكما يرى مطهري أن فلسفة (ملا صدرا) كانت من بعض الجهات إبداعية ومنقطعة النظير، كان يعتقد أيضاً أنها جاءت نتيجة جهود كبار الباحثين في العالم الإسلامي عبر سبعمائة عام من الزمن[١٧٠]. إن العبارات السالفة تكشف بوضوح عن إعجابه بالحكمة المتعالية واتباعه لها، رغم أنه لا يوضح كيف حوّل (ملا صدرا) المسائل الفلسفية إلى قواعد رياضية. ولم يتضح أيضاً تصور مطهري عن القواعد الرياضية، كما أن هذا الأمر لا يبدو بأي شكل من الأشكال في كتب وآثار (ملا صدرا) إن تنظيم مسائل الفلسفة على شكل القواعد الرياضية كان موضع اهتمام عملي من قبل الفلاسفة الأوروبيين نظير: ديكارت وإسبينوزا، وهذا الأمر واضح بشكل جيد في كتاب **الأخلاق** لإسبينوزا[١٧١]. أما في أعمال (ملا صدرا) الفلسفية، وكتابات مطهري فلا نجد أثراً لهذا الأمر.

كان مطهري يفكر «بأن صدر المتألهين استطاع من خلال الأساس الجديد الذي أسسه في الفلسفة أن يُنهي المشاجرات التي دامت ألفي عام (بين حكمة الإشراق وحكمة المشّائين) بحيث لم يعد بعده تتقابل مدرسة الأشراق ومدرسة المشّاء»[١٧٢]. إلا أنه لم يسق أي دليل لإثبات هذا الكلام. بل نجد خلافاً لما يدعيه مطهري من «أن كل شخص يأتي بعد ملا صدرا ويتعرف إلى فلسفته يجد أن معركة الإشراق والمشّاء التي دامت ألفي عام قد انتهت»[١٧٣] إن هناك من تعرف على فلسفة ملا صدرا إلى أنه لا يرى انتهاء معارك أفلاطون وأرسطو[١٧٤]. إن السبب في عدم إثارة المشاجرات الفلسفية بين مدرسة الإشراق ومدرسة

---

(١٧٠) **عدل إلهي**، ج ١، ص ز.

(١٧١) انظر: باروخ إسبينوزا، **الأخلاق** (بالفارسية)، ترجمة محسن جهانكيري (طهران: مركز نشر دانشكاهي، ١٩٨٥). في هذا الكتاب تُطرح المسائل الفلسفية أولاً بصورة تعاريف وقواعد موضوعة، ثم يحاول المؤلف استخراج القضايا الفلسفية من تلك التعاريف والأصول الموضوعة.

(١٧٢) **مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج ١، ص و.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص و - ز.

(١٧٤) انظر: حائري مازندراني، **حكمت بو علي سينا** (بالفارسية).

المشّاء في الفترة الأخيرة هو ضعف وركود الفكر الفلسفي في هذه الديار، وليس صدور فصل الخطاب من ملاصدرا.

ويرى مطهري الفلسفة الإلهية أو **الحكمة المتعالية** ذات قيمة كبيرة جداً، كما يرى أن سبب عدم الاهتمام بها يكمن في الجهل بها والغفلة عنها(١٧٥). إنه يرى أن فلسفة الشرق هي ثروة كبيرة وقيمة وجدت تحت أشعة الإسلام وأهديت إلى البشرية(١٧٦). ويأسف كثيراً على أن عدداً قليلاً ومحدوداً يتعرف إلى هذه الثروة(١٧٧). كان مطهري يعتقد أن سر ابتعاد أوروبا عن الدين يكمن في ضعف الفلسفة الإلهية في تلك الديار، ولهذا السبب فهو يحتقر الفلسفة الغربية في كل مكان من كتاباته(١٧٨). إلا أنه بسبب معرفته القليلة بفلسفة الغرب، ولا سيما فلسفة القرون الوسطى، يغفل عن أن كل هذه الحكمة الإلهية التي هي عندنا كانت موجودة عند المسيحيين أيضاً، وإن هاتين المدرستين: المشّاء والإشراق والموضوعات العرفانية كانت مطروحة أيضاً في أوروبيات القرون الوسطى(١٧٩)، وبعد ذلك كانت تدرس في الكنائس حتى عصرنا هذا، وكان لها أنصار ومؤيدون، إلا أنها لم تستطع تماماً أن تحل المشاكل المعاصرة وتجيب عليها.

إن مشكلة مطهري في مواجهة فلسفة الغرب هي معرفته القليلة بهذه الفلسفة، رغم أنه يرى أن الإجابة على مشاكل الفلسفة الأوروبية والمادية في مبادئ الفلسفة تعتمد على المعرفة الكاملة بالفلسفة الأوروبية(١٨٠)، وهو أمر مبالغ فيه جدا على ما يبدو. ففي الفترة التي عاصرها مطهري كان الكتاب الوحيد المتوافر باللغة الفارسية الذي يساعد على معرفة الفلسفة الأوروبية هو كتاب **سير حكمت در أوروبا** (= **مسيرة الفلسفة في أوروبا**) للمرحوم فروغي، وعدد آخر من كتب الدرجة الثانية حول الفلسفة المادية، وكتاب فروغي معد أساساً لتعريف المبتدئين على الفلسفة الغربية، وليست أبداً «للتعرف الكامل»

---

(١٧٥) **مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج ٥، ص ٣٥.

(١٧٦) **عدل إلهي**، ص ٩٩.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(١٧٨) **مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج ١، ص لا ويج.

(١٧٩) ونشير كنماذج بارزة في فلسفة القرون الوسطى إلى: القديس توما الأكويني (مشّائي) وأغسطين (اشراقي) وما يستر أكهارت (توجه عرفاني) وغيرهم ممن كانوا بمستواهم أو بمستويات أقل وبنفس الاتجاهات.

(١٨٠) **مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي**، ج ١، ص يه.

إلى الفلسفة الأوروبية، أما كتب الماديين فهي أيضاً لم تتطرق بشكل شامل ولكل مدارس الفلسفة المادية، بالإضافة إلى أنها كانت قديمة جداً. هذا، ولم يكن مطهري يعرف اللغات الأوروبية حتى يتعرف بشكل مباشر وشامل على الفلسفة الأوروبية، كما لا نجد أية إشارة في كتاباته تدل على استفادته من كتب الفلسفة الأوروبية المترجمة إلى اللغة العربية، رغم أن ملاحظاته المدوَّنة تدل على مطالعته للكتب الفلسفية الجديدة باللغة العربية.

وربما تكون مواجهة مطهري هذه للفلسفة الأوروبية ناجمة عن نوع من الاعتزاز الديني المشهود في كل مكان من كتاباته، وعلى أساس هذا الاعتزاز يرى مطهري أن أوروبا مدينة لنا ومحتاجة إلينا في كل شيء ومنها الفلسفة المادية(١٨١). أو يسعى لكي يثبت بأن الكثير من القضايا المطروحة في الغرب كانت موجودة عندنا أيضاً(١٨٢).

والدليل الجيد الآخر على علاقته القلبية بالفلسفة واهتماماته الفلسفية هو محاضراته الدراسية حول ثلاثة كتب دراسية فلسفية في الحوزات العلمية هي **المنظومة**(١٨٣) و**الأسفار**(١٨٤) و**الإشارات**(١٨٥) في قم وطهران، وكتابة عدة مقالات فلسفية(١٨٦)، وتصحيح كتاب **التحصيل**(١٨٧)، هذا إضافة إلى ميوله الكلامية.

---

(١٨١) **الإسلام ومتطلبات العصر**، ج ١، ص ٤٣.

(١٨٢) **فلسفة الأخلاق**، ص ٤٢.

(١٨٣) نشرت دروسه في شرح منظومة السبزواري التي ألقاها في كلية الشريعة وكررها عدة مرات في السنوات الدراسية (١٩٦٠ ـ ٦١م و١٩٦٨ ـ ٦٩م) تحت عنوان: **شرح المنظومة** (بالفارسية) (طهران: حكمت، ١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، ٢ ج. كما نُشرت دروسه في الموضوع نفسه بتفصيل أكثر والتي ألقاها في بيته بعد عام ١٩٧٥م في جزأين بعنوان: **شرح مبسوط منظومة** (بالفارسية) (طهران: حكمت، ١٩٨٢، ١٩٨٤ و١٩٨٦)، ٣ ج، وله شرح على المنظومة باللغة العربية لم يُطبع بعد.

(١٨٤) ألقيت هذه الدروس في مدينة قم خلال السنوات ١٩٧٥ ـ ١٩٧٨م وسوف تطبع في خمسة أجزاء، طُبع الجزء الأول من هذه المجموعة بعنوان: **الحركة والزمان في الفلسفة الإسلامية** (بالفارسية) (طهران: حكمت، ١٩٨٧).

(١٨٥) نُشرت هذه الدروس التي تضم شرح النمط الرابع والثامن والتاسع في الجزء الثاني من كتاب **مقالات فلسفي** (بالفارسية).

(١٨٦) نشرت هذه المقالات في كتاب **مقالات فلسفية**. احتوى الجزء الأول على مقالات: أصالة الروح، القرآن ومسألة الحياة، تساؤلات فلسفية من أبي ريحان، أصل التناقض في الفلسفة الإسلامية، أما الجزء الثاني فاحتوى على: فائدة الفلسفة والمنطق، ترجمة وشرح فصلين من كتاب **الشفاء**، الله والحياة الآخرة، وبراهين التوحيد (إضافة إلى شرح **الإشارات**).

(١٨٧) **بهمنيار بن المرزبان**، تقديم وتصحيح وتعليق مرتضى مطهري (طهران: كلية الشريعة والعلوم الإسلامية، طهران، ١٩٧٠).

ولتوضيح المدخل الفلسفي الذي يتبنّاه مطهري لمعرفة الدين والقضايا الدينية، يجب أن نلتقط بعض النماذج من بحوثه المختلفة ونقوم بتبيينها. عندما يتحدث مطهري عن النهضة الحسينية (نهضة الحسين بن علي ضد الأمويين) فهو يتوغل في البحث عن عللها الأربع: العلة الفاعلية، والغائية، والمادية، والصورية: «إذا أردنا التعرف إلى نهضةٍ ما وعلى حقيقتها، ينبغي في البدء أن نتعرف إلى العلل والأسباب التي أدت إلى هذه النهضة، وبدون معرفة تلك العلل لا نستطيع التعرف إلى ماهية هذه النهضة (معرفة العلل الفاعلية). بعد ذلك ينبغي التعرف إلى (العلة الغائية) أي معرفة أهداف النهضة؟ أولاً، هل كان لها هدف أم لا؟ ثانياً، وإذا كان لها هدف، فماذا كان الهدف؟. وثالثاً، ينبغي التعرف إلى عناصر ومحتويات النهضة، ما الأعمال التي أنجزت والعمليات التي تمت خلال النهضة؟. (العلل المادية). ورابعاً، ينبغي أن نعرف ما الصورة التي اتخذتها هذه العمليات التي أنجزت في النهضة؟ (العلل الصورية)»[188]. ورغم اختياره إطاراً فلسفياً لهذا الموضوع، إلا أنه يضطر أحياناً للعدول عن ذلك مع الحفاظ على المفاهيم الفلسفية، بحيث نجده، وخلافاً لما جاء في الفلسفة، يقول بوجود عدة ماهيات لظاهرة واحدة «إنها ظاهرة متعددة الماهية، لأن هناك عوامل مختلفة أثرت فيها»[189] وفي نفس الموضوع وقبل عدة أسطر يُعَدُّ الإنسان ـ كما يقول سارتر ـ متعدد الماهية أيضاً «إن الإنسان هو ذاته أعجوبة بإمكانه أن يكون متعدد الماهية في وقت واحد.

إن ما يقوله سارتر وغيره من أن وجود الإنسان متقدم على ماهيته، صحيح بهذا المقدار»[190].

ورغم أن مطهري لا يرى الفلسفة في مثل هذه المجالات كافياً، إلا أنه لا يتجه إلى الأنواع الأخرى من المعارف الموجودة حول الظواهر الاجتماعية أو الإنسان، ويحاول أن يحل مشكلته في إطار الفلسفة عن طريق جَعْل تلك الظواهر متعددة الماهية.

ومن خصائص الموضوعات الفلسفية أنها لا تقبل البطلان بالحقائق والواقعيات الحسية والتجريبية. ولدى البحث عن الرازقية الإلهية يقدم مطهري

---

(١٨٨) **حماسة حسيني (= الملحمة الحسينية)**، ج ٢، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(١٩٠) المصدر نفسه.

الالتزام والضمان الإلهي على أنهما لا تتأثران بأي شكل من الأشكال بالتغييرات الحادثة في العالم: «إن الالتزام والضمان الإلهي والرازقية التي ننسبها للذات الإلهية المقدسة ليس من نوع الالتزامات والضمانات والكفالات البشرية... إن قوة الجذب والتغذية الكامنة في النباتات، وإن أجهزة التغذية الموجودة في النبات والحيوان والإنسان، وإن الرغبات والميول وللغرائز الكامنة في الأحياء والتي تسوقها نحو المواد الغذائية المناسبة، كل أولئك من شؤون رازقية الله ومظاهرها»[١٩١]. فعندما يكون فكرنا وسعينا بموجب الرازقية الإلهية، فإنه ليس بالإمكان أن نجد، طريقاً لظهور نموذج مخالف، أي نموذج لعدم الرازقية الإلهية: «إذن، لا يجوز القول إنه ما دام الله يتكفل الأرزاق وتقسيمها فلا ينبغي أن نفكر في هذه الأمور، ذلك لأنه بناءً على ما سبق قوله إن فكرنا وسعينا هو بموجب الرازقية الإلهية»[١٩٢]. وعندما يكون تفكيرنا هذا حول مسألة الرازقية الإلهية من آيات الرازقية الإلهية، فالأفضل ألّا نفكر في مثل هذه الأمور ذلك لأن تفكيرنا لا يحل أية مشكلة لأي أحد.

ولحل مسائل من قبيل: الصراع، ومسألة الحياة والتكامل، ومسألة الروح، ومسألة الحركة، التي كانت جميعها مطروحة على بساط البحث والنقاش بشكل جدي في تلك الفترة، يقتحم مطهري ساحة البحث بأطر الحكمة المتعالية الفلسفية بشكل كامل. ففي مسألة الروح يدافع بقوة عن نظرية صدر المتألهين حول كون الروح جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، وهذا الأمر هو لب كلامه[١٩٣] وفي موضوع الصراع أيضاً يتشبث بموضوع الصراع في الفلسفة، وأصل الصيرورة في الفلسفة الإسلامية وعلاقته بالصراع، وموضوع أنواع التقابلات في المنطق الأرسطي، وذلك لنقد التضاد الديالكتيكي[١٩٤].

ويفهم مطهري الإنسان والمجتمع وتكاملهما بشكل فلسفي تماماً، فتكامل المجتمع أيضاً يحدث بنفس الشكل الذي يحدث تكامل الروح في أحضان الجسم، وتكامل إنسانية الفرد في أحضان الحيوانية[١٩٥].

---

(١٩١) **عشرون حديثاً**، حديث «الرازقية الإلهية»، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(١٩٣) **مقالات فلسفي**، ج ١، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٣٤ و٢٤٤.

(١٩٥) **إنسان وإيمان**، ص ١٨.

ومن هنا يتضح أن نموذج مطهري لفهم تكامل المجتمع والإنسان، هو نموذج (ملاصدرا) في علم النفس (تكامل الروح في أحضان الجسم). كذلك يستعين بنموذج الروح والجسم في فصل الوجه الثقافي عن الوجه الاقتصادي للمجتمع: «إن الجوانب الثقافية والمعنوية للمجتمع هي بمثابة روح المجتمع. وكما هناك تأثير متبادل بين الجسم والروح (النفس والبدن يتعاكسان إيجاباً وإعداداً) كذلك الأمر بين روح المجتمع وجسمه، أي هناك بين المؤسسات المعنوية والمؤسسات المادية كتلك العلاقة. فكما أن المسيرة التكاملية للفرد تتجه نحو الحرية والاستقلال وهيمنة الروح أكثر فأكثر، فكذلك هي المسيرة التكاملية للمجتمع أيضاً»[١٩٦].

إن بشاراته المستقبلية أيضاً هي تماماً بشارات فلسفية وميتافيزيقية بحيث لا يمكن النطق بهذه الكلمات بالمناهج التجريبية والعلمية: «إنسان المستقبل هو حيوان ثقافي وليس حيواناً اقتصادياً. إنسان المستقبل هو إنسان العقيدة والإيمان والمبدأ، وليس إنسان البطن والجنس»[١٩٧] أو «إن البشرية تتقدم إلى الأمام في مجموع حركتها ومسيرتها، سواء في الجانب المادي أو الجانب المعنوي»[١٩٨] أو «إن إنسان المستقبل، في الوقت الذي يستفيد بشكل أفضل من الطبيعة ومواهب وجوده، سوف يتحرر ـ نسبياً ـ من أسر الطبيعة وأسر قواه الحيوانية، ويضاعف سلطته وهيمنته على نفسه وعلى الطبيعة»[١٩٩]. إن هذه التنبؤات ليست تنبؤات علمية، بل إن إيمان مطهري بالروحيات والمعنويات هو الذي يُصدر منه هذه العبارات.

إن تقسيم أنشطة الإنسان إلى: التذاذية وتدبيرية[٢٠٠] واستنباط الدين بوصفه إيديولوجيا وبرنامج حياة من عمق الأنشطة التدبيرية هو تقسيم المتكلمين المتقدمين الذين كانوا يقسمون أنشطة الإنسان إلى: التذاذية وتدبيرية[٢٠١].

ولدى البحث عن الجمال وتعريفه في بحوث فلسفة الأخلاق، ونظرية

---

(١٩٦) **إنسان وإيمان**، ص ١٨.

(١٩٧) المصدر نفسه.

(١٩٨) المصدر نفسه.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٢٠١) نصير الدين الطوسي، **اخلاق ناصري**، تصحيح وتنقيح مجتبي مينوي وعلي رضا حيدري، ط ٣ (طهران: خوارزمي، ١٩٨٥)، ص ٥٩.

الجمال في الأخلاق، يبحث مطهري عن (جنس) و(فصل) الجمال، وهو مدخل فلسفي ـ منطقي تماماً إلى المسألة: «كيف نستطيع تعريف الجمال؟. وحسب اصطلاح المنطقيين ما جنس وفصل الجمال؟. وتحت أية مقولة ينطوي؟ هل ينطوي تحت مقولة الكم؟ أم تحت مقولة الكيف؟ ينطوي تحت مقولة الإضافة أم مقولة الانفعال؟ هل هو من «الجوهر» أم «العرض»؟»(٢٠٢).

ولدى البحث عن متطلبات العصر، وللمحافظة على ثوابت الدين إلى جانب الاهتمام بمتطلبات الزمن يستعير مطهري من البحوث الفلسفية نموذج ربط المتغير بالحادث: «إن هذه المشكلة (مشكلة خلود الإسلام من جهة والاهتمام بالمتطلبات العصرية من جهة أخرى) تذكر الإنسان بالمشكلة التي يناقشها الفلاسفة الإلهيون تحت عنوان «ربط المتغير بالثابت» وربط الحادث بالقديم، ويستخرجون حلاً مناسباً لها»(٢٠٣). والحل الذي يقدمه الفلاسفة هو «اكتشافهم لرابط هو ثابت وأزلي من جهة، ومتغير وحادث من جهة أخرى، ويعتقدون بأن هذا الرابط هو الذي يربط المتغيرات والحادثات بالقديم والكامل الأزلي»(٢٠٤). وهنا يَعُدُّ مطهري الاجتهاد هو الرابط في موضوع الإسلام ومتطلبات العصر، الاجتهاد الذي هو من ثوابت الدين، وحسب اعتقاده يحل أيضاً مشكلة متطلبات العصر والمتغيرات.

وكذلك لدى البحث عن المدارس الاقتصادية المهمة وعلم الاقتصاد، يبحث مطهري على أساس النظرة الفلسفية للعلم التي ترى العلم وسيلة البحث عن الأحكام والعوارض الذاتية لموضوعه، يبحث عن موضوع وأحكام والعوارض الذاتية للاقتصاد النظري أو الوصفي: «إنه يعد الثورة موضوع هذا العلم (الاقتصاد) ومهمة المدارس الاقتصادية هي البحث عن أحكامها وعوارضها الذاتية»(٢٠٥).

إن أهم صورة للتوجه الفلسفي لدى مطهري الذي يتحدث من موقف متكلم يدافع عن الدين، هو جعله الموضوعات الدينية مستدلة ومبرهنة في سبيل الدفاع عنها. ومن هنا فهو يؤكد كثيراً على مسألة الاهتمام بالعقل في

(٢٠٢) **فلسفة أخلاق**، ص ٥٤.

(٢٠٣) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج١، ص ١٣.

(٢٠٤) المصدر نفسه.

(٢٠٥) **مباني اقتصاد اسلامي**، ص ٤٠.

الفكر الشيعي: «إن طرح الموضوعات الإلهية العميقة بواسطة أئمة أهل البيت وعلى رأسهم الإمام علي (ع)، أدى إلى أن يتبلور العقل الشيعي منذ قديم الزمن في صورة عقل فلسفي وبرهاني.

ومن بين أهل السنة كان المعتزلة أقرب إلى الشيعة، حيث كانوا يتمتعون بدرجة ما بالعقل الفلسفي البرهاني، ولكن وكما نعرف أن طبيعة أهل السنة والجماعة لم تستقبل هذا التوجه، ومن ثَمَّ الانقراض تقريباً(٢٠٦).

ولا يخفى مطهري استياءه من ضعف التفكير العقلي لدى الشيعة في القرون المتأخرة: «إن ما يبعث على الأسف هو أن المنهج الفكري لأهل الحديث قد تعزز في القرون المتأخرة في أوساط الشيعة، فظهرت في الشيعة فئةٌ (الإخباريون) تعتبر التفكير والتعمّق في المعارف الإلهية بدعة وضلالة، في حين يعتبر هذا التوجه بلا شك نوعاً من الإنحراف عن السيرة المطهرة لأئمة هذا المذهب»(٢٠٧).

إن مطهري يحتاج إلى هذا العقل لكي يحمّله مسؤولية تحديد متطلبات العصر والحاجات الواقعية للبشر في كل زمن وعصر(٢٠٨)، ولكي يحل له مشكلته الاجتماعية المعاصرة. وفي مجال الثوابت يعتقد مطهري أيضاً كالأصوليين السابقين بأن الأحكام مبنية على أساس المصالح والمفاسد الواقعية، ويُعيد هذا الأمر إلى العلاقة بين العقل والدين(٢٠٩). إلا أن اعتقاده هذا ببناء الأحكام على أساس المصالح والمفاسد الواقعية لم يترك أثراً يُذكر على آرائه، كما لم يترك أثراً كبيراً لدى الفقهاء المتقدمين عليه في إصدار أحكامهم سوى القول إن الأحكام الإلهية هي في واقع الأمر عقلية أيضاً.

وحول عقلانية الفكر الشيعي، فرغم وجود بعض الحالات من نمو التفكير العقلاني في الأوساط الشيعية بالإضافة إلى تأكيدات القرآن وأئمة أهلة البيت على العقل والتفكر، إلا أنه تاريخياً كانت الروح الغالبة هي الروح العرفانية المضادة للعقل. إن النفوذ المتزايد للأفكار العرفانية في كثير من المسائر الدينية كمسألة العصمة أو الاجتهاد والتقليد على شاكلة المريد والمراد

---

(٢٠٦) **أصول فلسفة وروش رئاليسم**، ج ٥، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٠٨) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج١، ص ١٩٣.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

العرفانية ـ الصوفية، والروح الأشعرية المهيمنة على الوسط الشيعي على الرغم من المخالفة العلمية الشيعية لهذا التوجه، وغلبة العرفان في الموضوعات الفلسفية في فلسفة (ملا صدرا) التي يعدها مطهري قمة الفلسفة الشيعية، وتفويض الكثير من الموضوعات الفلسفية المستعصية على الحل إلى العرفان بوصفه طريقاً للهروب، والكثير من الشواهد الأخرى تدل كلها على هيمنة الروح المضادة للعقل، أو الروح غير العقلية لدى الشيعة.

رابعاً: نظرة مطهري إلى الدين

الدين بوصفه إيديولوجيا، هو نظرة مطهري للدين وإطاره النظري. فباعتقاده أن الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان يكمن في الأنشطة التدبيرية (الإرادية) للإنسان، ذلك لأنهما (الإنسان والحيوان) يشتركان في الأنشطة الالتذاذية (الغريزية)[٢١٠]. فهو يرى «أن الإنسان يملك دائماً في أنشطته التدبيرية مشروعاً وخطة ونظرية يترجمها إلى الواقع في مرحلة العمل.» و«لأن الأنشطة التدبيرية تقوم على محور مجموعة من الغايات والأهداف بعيدة المدى، فهي شئنا أم أبينا تتطلب تخطيطاً وبرنامجاً ومنهجاً ووسيلةً مختارة الوسيلة للوصول إلى الهدف»[٢١١]. إلا أن الإنسان لا يملك ذاتياً هذا البرنامج والتخطيط والمنهج، رغم أن عقله يؤدي دوره في التدابير الجزئية والمحدودة في الحياة[٢١٢].

فمن جهة (تُعَدُّ السعادة التي هي الهدف الأساسي والنهائي، والتي تبدو في الوهلة الأولى مفهوماً واضحاً وبديهياً، من أكثر المفاهيم غموضاً. فما السعادة؟ وبِمَ تتحقق؟ وما الشقاء؟ وما عوامله؟. هذه تساؤلات مجهولة الإجابة وغير معروفة حتى الآن. لماذا؟ لأن الإنسان ذاته لا يزال حتى الآن يجهل إمكانياته وطاقاته»[٢١٣]. ومن جهة أخرى: «الإنسان موجود اجتماعي، والحياة الاجتماعية تطرح أماه الآلاف من المسائل والمشاكل التي يجب أن يحلها جميعاً وأن يحدد موقفه بإزائها جميعاً. . وإذا أخذنا بعين الاعتبار مسألة الحياة الأبدية وخلود الروح، وعدم وجود تجربة عقلية فيما يتعلق بالحياة القادمة بعد الحياة الدنيا. . .، فإن الحاجة لوجود مدرسة وإيديولوجيا تكشف عن

---

(٢١٠) **إنسان وإيمان**، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

ضرورتها»[٢١٤]. وكما يُلاحظ فإنه يسوق المقدمات المحددة الثلاث، أي: عدم وجود السعادة، وكون الإنسان موجوداً اجتماعياً، والحياة الأبدية، لكي يثبت الحاجة إلى الإيديولوجية. إلا أنه بالإمكان تسجيل هذه الإشكالية على المقدمة الأولى، وهي أن الإنسان لو أخذ في اعتباره معلوماته الموجودة، ولم يتخلَّ عن تذوق الماء بسبب عدم استيعابه لكل البحر، فهو يستطيع في حدود إمكانياته أن يحدد سعاداته المرحلية، وأن يؤسس على ذلك الأساس برامجه الاجتماعية وليس على أساس المثاليات المجردة بعيدة المنال. وحول المقدمة الثالثة بإمكاننا القول إن افتراض وجود الحياة الأبدية لا يجعل بأي شكل من الأشكال وجود إيديولوجيا في الحياة الدنيوية أمراً ضرورياً. إن طاعة الله عز وجل لا تعني ـ على أي حال ـ امتلاك مشروع عملي وشامل للحياة. إذن، فإن طرح الحاجة إلى الإيديولوجية كان يعالج بالتحديد حاجة مرحلية بإزاء الخصوم والمنافسين، وكان مشروعاً للنضال فحسب، ومع زوال هاتين الحاجتين فإن استدلاله لا يكون كافياً.

ويعِّرف مطهري الإيديولوجيا بأنها «نظرية كلية، ومشروع شامل ومنسجم يهدف إلى كمال الإنسان وتحقيق الضمان الاجتماعي، وينطوي على الخطوط الأساسية والمناهج والواجبات والمحذورات، الحسنات والسيئات، الأهداف والوسائل، الحاجات، والمشاكل وحلولها، والمسؤوليات والوظائف، وأن يكون مصدراً لإلهام الوظائف والمسؤوليات لجميع الأفراد»[٢١٥].

ومن جهة أخرى، يؤمن مطهري بأنه «لو كنا نتمتع بنظرة حقيقية حول الوجود والخلق، ونرى نظام خلقه نظاماً متوازناً، ونرفض الفراغ والخواء في الوجود، فإنه ينبغي الاعتراف بأن الجهاز العظيم للخلق لم يهمل هذه الحاجة الكبيرة، وهي أكبر الحاجات على الإطلاق، بل حدد الخطوط العريضة لهذا الطريق الأساسي في الحياة من أفقٍ هو فوق العقل البشري، أي من أفق الوحي (النبوة)»[٢١٦]. إن اهتمامه بالحفاظ على إيمانه يسوقه إلى اعتبار الإيديولوجية نابعة عن مبدأ هو فوق العقل الفردي والجمعي للبشر، أي الوحي: «من يستطيع أن يؤسس ويبرمج هكذا مدرسة؟ لا شك من أن عقل فرد

(٢١٤) المصدر نفسه، ص ٦٩

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٧١.

واحد لا يقدر على ذلك. هل العقل الجماعي قادر؟ هل باستطاعة الإنسان أن يبرمج ذلك بالاستفادة من مجموع تجاربه ومعلوماته السابقة والحاضرة؟»[٢١٧] وكل هذه التساؤلات هي استفهامات إنكارية يطرحها مطهري بهدف التوصل من الحاجة للإيديولوجيا إلى ضرورة الوحي.

ويشترك مطهري مع خصومه الماركسيين والمناضلين من غير الماركسيين المعاصرين له في أصل الحاجة إلى الإيديولوجية، إلا أنه يدخل الموضوع بمحركاته الإيمانية والدفاعية، ويحاول استخدام هذه المسألة أيضاً لطرح الفلسفة التقليدية، وبعبارة أخرى: لطرح علم الكلام والأطر الإيمانية المطروحة فيه، ولا مناص له في هذا الطريق من إسقاط العقل البشري. إن حربة مطهري، كسائر المدافعين عن الدين في الفترة المعاصرة، هو إبراز مشاكل المجتمع البشري، وإثبات عدم كفاءة العقل البشري لحلها، ثم القيام مباشرة بتقديم وصفته الخاصة لحل هذه المشاكل؛ إلا أن وجود المشاكل، ونقص الوصفات الأخرى لا تعني بأي شكل من الأشكال صواب ونجاح الوصفات المقترحة.

إن الإيديولوجيا التي يطمح إليها مطهري هي إيديولوجيا إسلامية تخاطب جميع الناس. فهو يرى: «لأن الإسلام دين سماوي، وهو خاتمة الأديان، فهو يهدف أكثر من أي دين سماوي آخر إلى إقرار العدالة الاجتماعية (الآية ٥ من سورة الحديد، والآية ٧٩ من سورة الأعراف) وهو يهدف بالضرورة إلى إنقاذ المحرومين والمستضعفين ومكافحة الظالمين، إلا أن الإسلام لم يوجه خطابه للمحرومين والمستضعفين فقط»[٢١٨]. إن اعتبار الخطاب الإسلامي موجهاً لجميع الناس هو ـ حسب رأي مطهري ـ لتجنب مسايرة الإيديولوجيات الطبقية والفئوية (الماركسية) ولكي يبرهن مطهري على أن الخطاب الإسلامي موجه لجميع «الناس» يطرح عدة افتراضات مقبولة. الافتراض الأول هو «أن نوع الإنسان ('امة الناس) يتمتع بفطرة واحدة وأصيلة، وهذه الفطرة والواحدة والأصيلة تضفي على ثقافة الإنسان طابع الوحدة»[٢١٩]. أما الافتراض الثاني فهو أن القيم الإنسانية تحظى لديه بالقبول والتأكيد، ولهذا السبب فإنه ليس

---

(٢١٧) المصدر نفسه.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.

بإمكانية الإيديولوجية التي يتحدث عنها أن تهمل فئة من الناس[٢٢٠]. وأما الافتراض الثالث فهو عدم ارتباط إيديولوجيته بالمكان والزمان، ويرى أن هذه الإيديولوجيا قد نُظمت بطريقة دقيقة، وهي تعتمد على الخطوط الأساسية لحركة الإنسان والمجتمع، بحيث لا تحتاج إلى أي إعادة نظر أو إصلاح من قبل الزعماء[٢٢١]. وهو يرى أن دور القادة الدينيين والمنظرين ينحصر في الاجتهاد في المضمون فقط وليس إعادة النظر في نص الإيديولوجيا: «إن الاجتهاد الإسلامي هو الذي يشهد التطور والتكامل وليس الإيديولوجيا الإسلامية»[٢٢٢] وهو يفسر الخاتمية بهذا المعنى. على هذا فإن مطهري يعتقد بإعادة النظر في الفروع وليس في الأصول والثوابت، ولأنه ـ كما أشرنا سابقاً ـ لا يحدد الثوابت، يبدو أنه يعدّ جميع مقبولات الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والأخلاق من الثوابت.

وهنا يعرض مطهري مميزات الإيديولوجية التي يطمح إليها عن طريق هذه الافتراضات. والتعبير الآخر عن هذه الافتراضات هو: علم الإنسان الفطري، وثبات القيم الإنسانية أو إطلاق وعدم نسبية الأخلاق، وختم النبوة، ويؤمن مطهري مسبقاً بكل هذه الأمور وذلك لتعزيز بناء إيديولوجيته. وهذا الأمر يكشف بوضوح عن ربط الدين بالإيديولوجيا، ومطلقية الأخلاق، والخاتمية، وعلم الإنسان الفلسفي (النظرة الفلسفية للإنسان) لدى مطهري.

إن أية إيديولوجية تتقارن مع الإعلام، وبالإمكان اعتبار الإعلام أمراً ذاتياً أو عارضاً ذاتياً لكل إيديولوجيا، ودور مطهري الإعلامي الذي أشرنا غليه فيما سبق، ينسجم تماماً مع نظرته هذه إلى الدين. ويبلغ هذا العنصر من القوة عند مطهري إلى درجة يعدّ معها نهضة الإمام الحسين التي تشكل روح التشيع ذات عناصر إعلامية مهمة[٢٢٣].

وبسبب نظرته هذه للدين يرى مطهري أن الدين ليس هو مجرد التردد على المسجد أو الكنيسة، أو الصلاة والصوم: «من الممكن أن يقول شخص إن مسألة الدين منفصلة عن سائر أمور الحياة، ولكن لو افترضنا صدق هذا

---

(٢٢٠) المصدر نفسه.

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٢٢٣) **حماسة حسيني**، ج ٢، عنصر تبليغ در نهضت حسيني.

الموضوع بالنسبة إلى المسيحية، فإنه لا يصدق بالنسبة إلى الإسلام»[٢٢٤].

إن حدود الإسلام ـ حسب نظرة مطهري ـ هي حدود الإيديولوجيا. ولهذا السبب فإن الإسلام ـ حسب نظرته ـ لا شأن له بالعلم بمعناه التجريبي. ولدى البحث عن علاقة الإسلام والاقتصاد بنوعيه: الاقتصاد النظري والوصفي، والاقتصاد المبرمج والتطبيقي، يرى أن علاقة الإسلام هي بالنوع الثاني، ذلك لأن اهتمام الإيديولوجيا هو بالنوع الثاني التطبيقي والمرتبط بالأهداف والواجبات والممنوعات[٢٢٥]. على هذا فإن الإسلام كإيديولوجيا لا علاقة له بالفيزياء والكيمياء والاقتصاد الوصفي أو أي علم حقيقي آخر، وبإمكان هذه العلوم أن تسلك طريقها في الحياة. ولكن الإيديولوجيا (الإسلام) تتدخل في مجال الاعتبارات والقيم. ويُعَدُّ اعتقاد مطهري هذا خطوة إلى الأمام في مسيرة تطور المعرفة الدينية، ذلك لأن الكثيرين في عصر مطهري كانوا لا يزالون منهمكين في استخراج قواعد الفيزياء والنجوم والكيمياء وعلم الأحياء، وحتى غزو الفضاء والقمر من القرآن والأحاديث، وكانوا يحاولون الاستفادة من النصوص الدينية لإضفاء الشرعية على هذه العلوم[٢٢٦]. والخطوة المتقدمة هذه التي خطاها مطهري مدينة لتوجهه إلى المسائل العملية في الإسلام، كما لعب عنصر النضال دوراً مؤثراً في هذه الخطوة.

خامساً: مطهري وفلسفة الأخلاق

ولأن مطهري يؤمن بخلود الإسلام، فإنه يؤمن بخلود الإيديولوجيا الإسلامية أيضاً، ولأنه يرى الإيديولوجية تتألف من مجموعة الواجبات والممنوعات والوظائف والأوامر، فإنه لابد له من جَعْلِ هذه كلها خالدة أيضاً، ومن هنا تجد موضوعات فلسفة الأخلاق أهميتها لديه[٢٢٧]. يسعى مطهري لدى البحث عن فلسفة الأخلاق، وانطلاقاً من إيمانه بخلود الإسلام وختم النبوة، يسعى في كل مكان لإثبات نوع من القيم الثابتة والأساسية، وهو يفسر ختم

---

(٢٢٤) **مبانى اقتصاد اسلامي**، ص ٣٤.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤٥.

(٢٢٦) انظر: مجموعة كتب **قرآن وطبيعت**، تأليف بي آزار شيرازي، أو **آفريدكار جهان**، تأليف ناصر مكارم شيرازي، ومئات النماذج الأخرى.

(٢٢٧) يتعرض لهذا الموضوع في دروسه عن: **الإسلام ومتطلبات العصر**، **وفلسفة الأخلاق**، **والتربية والتعليم في الإسلام والفطرة**، كما أن كتبه الأخرى مشحونة بهذا النوع من البحوث.

الرسل بهذا المعنى تماماً أي بإمكانية أن نجد في الإيديولوجية قيماً لا تقبل التغيير[228] وباستطاعة الاجتهاد أيضاً عن هذا الطريق واستناداً إلى هذه القيم الثابتة أن يحل مشكلة متطلبات الزمن. وهكذا فإن هذه المسائل الأربع: الإيديولوجيا، وإطلاق الأخلاق، وختم الرسل، ومتطلبات الزمن تتداخل بشكل كامل في الفكر الديني لمطهري، وقد شاهدنا فيما سبق ارتباطها بالفطرة أيضاً.

وعلى أساس المسألة الاجتماعية نفسها (متطلبات الزمن) وخاتمية الدين، تكتسب فلسفة الأخلاق، وإثبات وجود القيم الثابتة في الأخلاق أهميتها عند مطهري. ولهذا السبب فإن مسألة نسبية الأخلاق أو إطلاقها تكتسب أهميتها لديه في موضوعات فلسفة الأخلاق المختلفة. وإذا استطعنا ـ حسب زعمه ـ إثبات وجود قيم ثابتة فبالإمكان إفساح المجال للدين، ذلك لأن مهمة الدين هو إضفاء القدسية على هذه القيم الثابتة: «إن هذا النوع من التأثير (الثورة في الضمير، والانفجار الداخلي، وفعلية الطاقات الداخلية) هو وليد تقديس بعض القيم في روح الإنسان، وهو بحد ذاته وليد سلسلة من التوجهات النبيلة في الإنسان، تلك التوجهات الناجمة بدورها عن أسلوب تفكيرٍ خاص حول الإنسان والعالم»[229] وهو الدين. والآن إذا كان تأثير الدين يتوقف على قدسيّة بعض القيم، فإذا لم تكن هناك قيمة ثابتة، فإن الدين ـ حسب نظرته ـ يفقد دوره، ولذا ينبغي الرد بأي شكل من الأشكال على مشاكل النظم الأخلاقية النسبية.

إن القيم الثابتة والأحكام الدينية أيضاً مدينة ـ حسب اعتقاده ـ في استقرارها للدين والإيمان الديني: «الإيمان الديني وحده قادر على إظهار الإنسان في صورة مؤمن واقعي؛ وان يضع الذاتية والأنانية ـ من جهة ـ في الدرجة الثانية وبعد الإيمان والعقيدة والمبدأ، وان يوجد في الفرد ـ من جهة أخرى ـ نوعاً من العبودية والاستسلام (للّه) بحث لا يتردد الفرد أبداً في قبول أصغر مسألة (أو حكم) يعرضها الدين عليه، وأن يظهر الدين للإنسان بصورة شيء عزيز ومحبوب وقيّم إلى درجة تكون الحياة عنده بدون الدين فراغاً وبلا معنى، ويستعد للدفاع عنه بمزيد من الغيرة والحمية»[230]. وكما يُلاحظ، فإن مطهري يجعل القيم الثابتة هنا معتمدة على الدين، والدين مستنداً إلى القيم الثابتة.

---

(228) «تتوقف مسألة نسبية الأخلاق على أساس الخاتمية وأبدية الدين»، **الإسلام ومتطلبات العصر**، ج ١، ص ٣١٧.

(229) **إنسان وإيمان**، ص ٣٧.

(230) المصدر نفسه، ص ٤٢.

إن تفسير جدة القرآن في كل زمان وعدم اندراسه يتم بافتراض هذه القوانين والقيم الثابتة، ولأن هذه القيم تستند إلى الحاجات الواقعية للبشر، وهي ثابتة وباقية إلى الأبد، فإن القرآن يبقى جديداً دائماً (معجزة القرآن)[٢٣١]. وأيضاً، إذا كانت القدوات الإسلامية لكل الأزمنة والأعصار[٢٣٢]، فلأن سلوكياتها تعتمد على القيم الثابتة القائمة على المصالح والمفاسد الواقعية[٢٣٣]، وكذلك فإن استمرارية حياة القدوات والقيم الثابتة إنما هي بسبب استنادها إلى الحقوق الواقعية، وتلك الحقوق الواقعية موجودة حقيقة[٢٣٤].

ويبدأ مطهري حديثه عن فلسفة الأخلاق بتعريف الفعل الأخلاقي: «إن الأعمال الأخلاقية جديرة بالمدح والثناء، وأبناء البشر يعدّون تلك الأعمال ذات قيمة رفيعة»[٢٣٥]. ـ وليس هذا تعريفاً جامعاً مانعاً ـ ويستعرض عدداً من النماذج مثل: العفو، والوفاء، والإنصاف، والرفق بالحيوان، وإصلاح ذات البين... بوصفها أفعالاً أخلاقية، ثم يطرح خمس نظريات حول الفعل الأخلاقي: العاطفة، والإرادة، والضمير (نظرية كانت)، والجمال، والعبادة، ويحاول بنقد النظريات الأربع الأولى تثبيت النظرية الخامسة أي نظرية العبادة في الفعل الأخلاقي. إن نقد النظريات الأربع الأولى ومنهجه في النقد يدل بوضوح على الوجه الدفاعي لأعمال مطهري. كما نجد أيضاً في بحثه هذا عن فلسفة الأخلاق الوجه الدفاعي عن الأحكام الدينية في صورة القيم الثابتة[٢٣٦].

كان مطهري يجد أن هناك من يقول إن الأخلاق إنما تطبق في المجتمع إذا تضاعف الشعور بالمحبة في ذلك المجتمع، وزالت منه عوامل الشحناء والكراهية (الأخلاق المسيحية أو الأخلاق الهندية)، أو أن السقراطيين يقولون: لتطبيق الأخلاق في المجتمع يجب تعليم الناس، أو بالإمكان دفع الناس للقيام بالأعمال الأخلاقية عن طريق تقوية الإرادة (أرسطو). أو أن هناك من يرى الأخلاق معتمداً على الضمير الفطري (كانت). أو أن آخرين يعتقدون بأنه من

(٢٣١) **إسلام ومقتضيات زمان**، ج ١، ص ٢١٠.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(٢٣٥) **فلسفة اخلاق**، ص ٦.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

أجل إشاعة الأخلاق الكريمة يجب تنمية المشاعر الجمالية في البشر[٢٣٧]. ولو كانت كل واحدة من هذه النظريات تلقى القبول في المجتمع، لم يكن يبقى مجال للدين وللأخلاق القائمة على أساس الدين. من هنا يقوم مطهري بنقد هذه النظريات وبطرح نظرية العبادة بإزائها، الأمر الذي يكشف بوضوح عن دوافعه وبواعثه. ولدى نقد هذه النظريات يؤكد مطهري دائماً على طرح نوع من المعنويات في المسائل الأخلاقية[٢٣٨].

ولكي يؤسس العلاقة بين الأخلاق والدين، يلجأ مطهري إلى طرح نظرية العبادة: «إن الأخلاق تدخل ضمن موضوع العبادة»[٢٣٩]. وعلى أساس هذا الرأي فإن «الأفعال الأخلاقية تقع ضمن دائرة العبادة، وحتى الشخص الذي لا يعترف بالله في شعوره الظاهر، ولا يقوم بالفعل الأخلاقي ـ في شعوره الظاهر ـ كسباً لرضا الله عز وجل، فإن عمله هذا هو نوع من عبادة الله في اللا شعور»[٢٤٠]، ولتعزيز هذه النظرية يتمسك مطهري بما يقوله علم النفس الحديث حول الشعور الظاهر، واللا شعور (العقل الباطن) ويصل إلى (أن الشعور الأخلاقي هو نفس الشعور (الباطن) بمعرفة الله»[٢٤١].

إن هذا الرأي هو نموذج بارز لرأي فلسفي لا يقبل البطلان. فلا يمكن إثباته بالنماذج والأمثلة، كما لا يمكن إبطاله أيضاً. ولذلك فإن نظرية التمييز بين الفعل الأخلاقي والفعل غير الأخلاقي تصبح غير ذات معنى، ذلك لأن كل ما يفعله الإنسان، حتى لو كان مخالفاً للشريعة، فهو فعل أخلاقي. وعلى أساس هذه النظرية فإن مطهري يصنف أفعالاً معينة للإنسان، كنوم الإنسان مثلاً، فعلاً اخلاقياً أيضاً[٢٤٢]، مما لا ينسجم مع تعرفه الأولى للأفعال الأخلاقية. وبهذا التبرير فإن في مقدور أي فعل أن يكون ممدوحاً أو أن لا يكون ومنطلق هذا القول هو الاعتقاد بأن كل أفعال الإنسان أو الموجودات الأخرى هي عبادة.

والمشكلة الأخرى لهذه النظرية هي تعيين الحد الفاصل بين الشعور الظاهر واللاشعور. وبسبب عدم وجود هذا المعيار فإن هذا التقسيم باطل، ذلك

---

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٦٨.

(٢٣٨) وكمثال: البحث عن الجمال المعنوي في نظرية الجمال.

(٢٣٩) **فلسفة أخلاق**، ص ٧٩.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢٤١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

لأن كل نظرية وكل فرد بإمكانه أن يعدّ كل ما يشاء شعوراً ظاهراً، أو لاشعوراً. أي يستطيع الفرد أن يعدّ عبادة الطرف المقابل لا شعورياً وناشئاً من عوامل أخرى، وأن يفسرها ويبررها بشكل آخر، ولهذا السبب فإن نظريات هذه صورتها تُعّدُّ سيوفاً ذات حدين.

والمبدأ الآخر في هذه النظرية هو أن الفعل الأخلاقي فطري، وحلقة الوصل بين هذين هي فطرية العبادة. «يعد الإنسان ـ بحسب فطرته ـ مجموعة من الأفعال الأخلاقية، أعمالاً شريفة»[٢٤٣] أو «إن الـ (أنا) الواقعية، وفطرة كل إنسان، من وجهة النظر الإسلامية، هي نفس النفحة الإلهية الموجودة فيه. وإن المشاعر الأخلاقية في الإنسان تنبع من هذه الـ (الأنا)»[٢٤٤]. وبهذا التحليل فإن الذين يبتعدون عن طريق الأخلاق، أي عن الذات الحقيقية، والذات الكلية، والدرجة السامية من الإنسانية[٢٤٥] (تعابير أخرى عن الفطرة) يُعَدُّون منفصمين عن الذات[٢٤٦].

فالشعور الأخلاقي عند مطهري هو جسر للوصول إلى الروح والغيب: «فالأخلاق والشعور الأخلاقي نافذة يتعرف الإنسان عبرها على روحه، وبالتعرف إلى الروح المجردة، فانه يعي عالم الغيب والملكوت»[٢٤٧] ومن هذه الجهة يكون مطهري قد استفاد من نظرية (كانت) في الأخلاق.

ويأتي اهتمامه بالإنسان الكامل[٢٤٨] أيضاً عن طريق موضوع التعرف إلى الذات (الأنا السامية) والشعور الأخلاقي: «إن الإنسان الكامل في الأخلاق ـ من النظرة الإسلامية ـ هو الذي يكشف ويعرف ذاته أكثر من الآخرين، ويتحسس الشرف والكرامة في ذاته أكثر من غيره»[٢٤٩].

ومن جهة أخرى يستثمر مطهري موضوع الأخلاق والقيم الإنسانية للتأكيد على معرفة الله: «إن الإلهامات المعنوية والإلهية، والتوجهات الربانية،

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٤٨) **انسان كامل** (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.]).

(٢٤٩) **فلسفة أخلاق**، ص ١٠٨.

والخيِّرة، والمعنوية التي كانت ولا تزال موجودة في أبناء البشر تفتح أمام الإنسان أفقاً من عالم آخر»[٢٥٠].

وهذا هو أحد أسباب عدم اعترافه بالتفكيك المنطقي بين العلم والقيم، ذلك لأنه يريد أن يصل عن طريق القيم إلى إثبات خالق الكون: «إن الإيديولوجية تقوم على أساس الرؤية الكونية الشاملة، ذلك لأن التساؤل عن: لماذا يجب أن تكون هكذا أو كذلك؟. أو لماذا نحيا؟ ولماذا نموت؟. ولماذا نعيش؟. إنما هو لأن الكون أو المجتمع أو الإنسان هو هكذا أو كذلك»[٢٥١].

وخلاصة القول في سبب اهتمام مطهري بفلسفة الأخلاق هو أنه يريد من خلال البحث في فلسفة الأخلاق أن يصل إلى إثبات حاجة الإنسان إلى المعنويات، ومن هناك إلى إثبات الدين والأحكام الدينية، وهو لهذا السبب يطرح في هذا البحث موضوع الأزمات المعنوية[٢٥٢].

ويشهد هذا الأمر على أن مطهري يستثمر مشاكل المجتمعات المعاصرة كالجوع والعنف والجريمة وتلوث البيئة لكي يجب بشكل من الأشكال موطئ قدم للدين في المجتمع[٢٥٣]. إلا أن هذه المعنوية وهذا الدين إنما يستطعمان على مائدة المشاكل.

إن الإشكالية التي يثيرها مطهري أيضاً على الماركسية في موضوع الأخلاق هي أن الأخلاق الماركسية تعتمد على قيمة واحدة وهي التكامل الاجتماعي، على حين يعتقد أن التكامل الفردي يمكن أن يشكل قيمة أيضاً[٢٥٤].

ولدى البحث عن فلسفة الأخلاق، يبحث مطهري خارج إطار الدين نوعاً ما، ويريد أن يجد معياراً للأخلاق هناك، إلا أنه في منتصف البحث يتحدث من داخل الدين ويجعل الدين ذاته مقياساً ومعياراً للأخلاق، ذلك لأنه يؤمن بان الأخلاق تحتاج إلى التعالي والقدسية،٠وهو يبحث عنهما في الدين: «الأخلاق تتساوى مع القيمة والقداسة»[٢٥٥].

---

(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٥١) **وحي ونبوت**، ص ١٢٧.

(٢٥٢) **فلسفة أخلاق**، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢٥٣) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٩.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

سادساً: ختم الرسالات بالإسلام

يرى مطهري، كما أشرنا فيما سبق، سر خاتمية الإسلام للأديان السماوية في وجود القيم الثابتة في الدين والتي يُعَدُّ الاجتهاد إحداها، وهو يؤمن بأن الاجتهاد هو من معجزات الإسلام[٢٥٦]. ويعد مطهري انطلاقاً من إيمانه ـ وليس من وجهة بحثه الفلسفي ـ خاتمية الإسلام من ضروريات الدين[٢٥٧]، رغم أنه لا يحدد الخط الفاصل بين الضروريات في الدين وغير الضروريات. وهو يشير، من أجل إثبات الخاتمية عقلياً، إلى بلوغ البشرية وقدرته على فهم الثوابت القيمية، واستنباط المتغيرات من هذه الثوابت: «إن مرحلة الخاتمية تعني المرحلة التي وصل فيها الإنسان إلى مستوى (من التعقل) بحيث لو تم تعليمه وتلقينه القانون فإن يحفظه ويضبطه، ثم بعد ذلك يستفيد من هذا القانون إلى الأبد بالاعتماد على قدرته العقلية»[٢٥٨] أو «كانت البشرية في الفترات السابقة كطفل في المدرسة الابتدائية الذي يُعطى كتاباً للمطالعة إلا أنه يمزقه بعد أيام، في حين البشرية في فترة ظهور الإسلام كانت كعالِم كبير يحافظ على كتبه بدقة كبيرة إضافة إلى مراجعاته المتكررة إليها»[٢٥٩]. وإلى جانب هذا التحليل لمبدأ ختم الرسالات، ينبغي القبول بالمبدأ القائل «ليست حاجة البشر إلى الوحي حاجة لا محدودة»[٢٦٠] ذلك لأن الوحي يتكفل بمنح الثوابت القيمية للبشرية، وهناك قسم آخر ينبغي أن يستنبطه الإنسان اعتماداً على عقله.

إلا أنه في استدلاله هذا لتبرير الخاتمية لا يعطينا أي معيار لبلوغ البشرية. فعلى أي أساس كان الإنسان بالغاً في عصر الرسول (ﷺ)؟. وإذا كان المقصود بالبلوغ، هو البلوغ العلمي والثقافي، ألم تكن الشعوب الأخرى في ذلك العصر مقدمة على عرب الجزيرة؟. وأيضاً: إذا كانت مهمة الرسل هي تقديم الثوابت والقوانين للبشرية، وإذا كان «أصل الدين واحداً من آدم إلى خاتم الأنبياء»[٢٦١] فلماذا تعدد الأنبياء؟. كان باستطاعة رسولٍ واحد أن يأتي بتلك

---

(٢٥٦) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج ١، ص ٢٣١: «إن الاجتهاد ـ حسب رأيي ـ هو إحدى معجزات الإسلام».

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٢٥٩) **ختم نبوت** (قم: دفتر انتشارات اسلامي، [د. ت.])، ص ٤٩.

(٢٦٠) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج ١، ص ٣٧٤.

(٢٦١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٧٧.

الثوابت القيمية أو القوانين، ثم بعد ذلك ـ حسب رأيه ـ كان يكفي وجود المصلحين والمجتهدين للإبقاء على مشعل الدين وقّاجاً. فهو يعتقد أن مهمة الأنبياء هي إحياء وإصلاح الدين[٢٦٢]، ويعتقد أيضاً أن إحياء الدين لا يختص بالأنبياء[٢٦٣]. فإذن، كان باستطاعة النبي الأول أن يأتي بالقوانين ثم ينقل المهمة من بعده للمصلحين، ومع عدم اختصاص الإصلاح بالأنبياء فلم يكن هناك مبرر لوجود أنبياء آخرين.

ولدى البحث عن بلوغ البشرية، يطرح مطهري مسألة ضبط وحفظ القوانين[٢٦٤]. ولكننا نعرف أن البشرية كانت منذ ستة آلاف عام قادرة على الضبط والحفظ، ولم يكن هذا التطور خاصاً بعصر الرسول (ﷺ) والجزيرة العربية، بل كانت الجزيرة العربية أساساً وبالمقارنة مع المراكز العلمية الأخرى في العالم تتمتع بمؤهلات أضعف في مجال حفظ وضبط العلوم والقوانين، ولم تكن الأجواء في المنطقة بأي شكل من الأشكال أجواءً علمية. كما أنه لو بُعث اليوم نبيّ آخر فإن رسالته تُضبط وتحفظ بشكل أفضل من السابق.

وفي مكان آخر يشير مطهري إلى مسألة التحريف: «لم يكن الناس في عصور الشرائع السماوية السابقة مؤهلين ومستعدين بحيث ينبري أفراد من بينهم للوقوف في وجه التحريف والنضال ضد العمليات التحريفية»[٢٦٥]. ولكن؛ أولاً إن أتباع الديانات الأخرى أيضاً كافحوا محاولات التحريف في أديانهم وليس هذا الأمر خاصاً بالمسلمين. ثانياً؛ إن التحريف قد طال الكثير من مسائل وأحكام الشريعة الإسلامية أيضاً، وهو شخصياً ممن يؤمنون بضرورة تشذيب بعض المعارف الدينية؛ وإذا كان مطهري يرى أن الثوابت التي يتحدث عنها هي محصورة في القرآن الكريم، فليس لنا معه كلام كثير، إلا أنه لم يُشر إلى هذه المسألة في أي مكان.

والدليل الآخر الذي يسوقه، وهو كدليل الضبط والحفظ، يرتبط باهتمام المسلمين بالقرآن[٢٦٦]. ولكن هذا الأمر أيضاً لم يكن محدوداً بالكتاب

---

(٢٦٢) المصدر نفسه.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

(٢٦٤) **محمد خاتم بيامبران**، ج ١، ص ٥٢٢.

(٢٦٥) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج ١، ص ٣٧٨.

(٢٦٦) **محمد خاتم بيامبران**، ص ٥٤٥.

السماوي للمسلمين؛ بل إن أتباع الديانات الأخرى أيضاً قاموا ببعض الأعمال بالنسبة إلى كتبهم المقدسة كالتي قام بها المسلمون بالنسبة إلى القرآن (كالجمع، والاستنساخ، والتفسير والترجمة).

وهو من جهة أخرى يرى خلود الإسلام قائماً على فطريته، فالقبول بدور العقل في حريم الدين، وجامعية الدين أو وسطيته، وعدم التوجه السطحي، ووجود القوانين الثابتة والمتغيرة للحاجات الثابتة والمتغيرة، وعلاقة العلة والمعلول في الأحكام الإسلامية بالمصالح والمفاسد الواقعية، وتصنيف الأحكام إلى درجات مختلفة، ووجود القواعد الضابطة، ومنح الإسلام الصلاحيات للحكومة، كل هذه علامة اعتماد وارتباط الإسلام بالفطرة[٢٦٧]. ففي هذا الأسلوب من الاستدلال تُبنى مقولة إيمانية (وهي خاتمية الإسلام) على مقولة إيمانية أخرى (وهي فطرية الإسلام).

وللاستدلال على ختم النبوة يشير مطهري أيضاً، إضافة إلى مسألة البلوغ والتحريف إلى تكامل دعوة الأنبياء، وبلوغها مرحلة الكمال في آخر حلقة من سلسلة الرسالات: «إن علاقة الرسالات والرابطة الاتصالية فيما بينهما تكشف عن أن النبوة قد طوت مسيرة تدريجية نحو التكامل، وأن الحلقة الأخيرة في الرسالات تُعَدُّ أرفع قمة فيها»[٢٦٨]. إن جعل الإسلام هنا أعلى قمة في حلقة الرسالات هو أمر إيماني لا يمكن الاستدلال عليه إلا من القرآن، وهو في الواقع استدلال للدين من الدين، ولم يتضح في النهاية أن مطهري يريد تفسير وإثبات ختم النبوة من خارج الدين وبمقاييس خارجية، أم من داخل الدين.

سابعاً: منهج التعرف إلى الإسلام

إذا تم عرض الدين على أنه إيديولوجية خالدة، وأنه يؤدي دوراً حسّاساً في الحياة العملية، وإذا كانت جميع زوايا وتفاصيل الدين غير معروفة، حسب زعم المعتقدين بأن الإسلام إيديولوجية، ينبغي، إذن، عرض منهج لمعرفة هذه الإيديولوجية وزواياها المختلفة.

إن نموذج مطهري في التعاليم الإسلامية هو نفس نموذج القدماء، أي المعارف الثلاث: الكلام والأخلاق والفقه، وما يقدمه لنا من تعريف لهذه

---

(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٠ ـ ٥٦٧.

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

المعارف الثلاث هو نفس تعريف القدماء[٢٦٩]. ولكن بفارق واحد وهو: لأن العالم المعاصر يعالج قضايا الطبيعة والإنسان والمجتمع والتاريخ كعناصر ترتبط بالمعرفة، فإنه يُبرز معالجة القرآن والنصوص الدينية لها أيضاً. إن الاهتمام بهذه العناصر الأربعة في فكر مطهري لا يأتي بشكل مستقل، بل إن معرفتها يرتبط بمسائل أخرى هي أولاً، للاستعانة بها لإغناء الفقه، وثانياً للدفاع عن هذا الفكر بإزاء الخصوم.

وتوضيحاً للنقطة الأولى نقول: إن الفقه من بين المعارف الثلاث (أي الكلام والفقه والأخلاق) هو الذي يرتبط بكل صراحة ووضوح بالإيديولوجيا (الواجبات والممنوعات) والساحة العملية، وللحفاظ على الإسلام لابد من المحافظة على مجموعة هذه الواجبات والممنوعات التي تتألف من الثوابت والمتغيرات؛ تلك المتغيرات التي تتبلور وتُستنبَط عبر الرجوع إلى الثوابت. إن اهتمام مطهري بالإنسان والتاريخ والطبيعة والمجتمع لا بد أن يعينه على عرض مجموعة من الأحكام المنسجمة مع روح العصر. ولهذا السبب فإن المدخل الذي يختاره مطهري إلى الفكر الديني يعدّ الأفكار الكلامية أيضاً في خدمة الإيديولوجيا، ويتعامل معها كوسيلة (الدين = الإيديولوجيا)، إن السبب الآخر لعلاقة الرؤية الكونية بالإيديولوجيا هو هذا الاعتماد الفقهي على الأفكار الكلامية، واستخدام الأفكار الكلامية كوسيلة في تصوير الدين على أنه ايديولوجيا.

وفي الوجه الدفاعي، فإن الاهتمام بهذه العناصر الأربعة يوضح بشكل أفضل مراكز الهجوم للداعية الديني، ويمنح المتكلم أو المدافع عن الدين إمكانية أفضل للدفاع عن معارفه التقليدية. من هنا فإن مطهري يعد الطبيعة والتاريخ والإنسان والمجتمع من مصادر التفكير في الإسلام[٢٧٠].

وفي البُعد الكلامي، يضع مطهري الرؤية الكونية الإسلامية أو التوحيدية في مواجهة الرؤية العلمية والفلسفية: «توجد نقاط مشتركة بين الرؤية الكونية الدينية وبين الرؤية الفلسفية»[٢٧١] وتشترك الرؤية الدينية مع الرؤية الفلسفية في «الثبات والخلود» و«العموم والشمول» التي هي من مِيزات الرؤية الكونية الفلسفية، إلا أنه يعدّ (القدسية) في الرؤية الكونية الدينية هي الحد الفاصل المميز بين الاثنين.

---

(٢٦٩) **إنسان وإيمان**، ص ٨٣ ـ ٨٤، **وأشنايى باعلوم اسلامى**، ج ٢، كلام وعرفان ص ٩ ـ ١٠.

(٢٧٠) **إنسان وإيمان**، ص ٩١ ـ ٩٤؛ يشير في هذا الكتاب إلى العناصر الثلاثة الأولى، أما المجتمع فيشير إليه في سائر كتاباته الأخرى.

(٢٧١) **جهان بيني توحيدي**، ص ١٩.

وتفترق الرؤية الدينية ـ حسب نظرته ـ تماماً كالرؤية الفلسفية عن الرؤية العلمية من جهة عدم الجزئية وعدم الدقة، وبسبب هذا الضيق في المجال والدقة والجزئية ليس بمقدور الرؤية العلمية للكون أن تكون سنداً وأساساً للإيديولوجية[٢٧٢]. وهكذا يريد مطهري أن يرسم خطاً فاصلاً بين المعارف الدينية والعلم، وأن يصنف الرؤية الدينية ـ بعد الفصل بينهما وبين الرؤية العلمية ـ ضمن دائرة المعارف الفلسفية، وواضح أن توجهه العلمي الفلسفي يلعب دوراً كبيراً في هذا الأمر. ولهذا السبب فإنه ينبغي لمعرفة الإسلام ـ حسب نظرة مطهري ـ اللجوء إلى الفلسفة (علم الكلام التقليدي) وليس العلم.

ويرى مطهري أن أسباب انحراف الإنسان عن الأفكار الدينية تكمن في الأخطاء والضلالات البشرية. وهو يرى أن هذه الضلالات هي: الاستناد إلى الظن عوضاً عن العلم واليقين، والرغبات والأهواء النفسية، والتسرّع، والاتجاه العدمي، والنظرة الماضوية، وعبادة الأشخاص[٢٧٣]. إن إحصاء هذه العوامل يشهد على صحة القول بأن مطهري يعتقد مسبقاً ـ بوصفه من علماء الكلام ـ بكل المواد الإيمانية، وهو يسعى لكي يحصي أسباب وعوامل الانحراف.

ثامناً: إحياء الفكر الديني

كان اهتمام مطهري، كسائر المدافعين عن الدين والمفكرين الدينيين في عصره ـ ينصب على تقديم صورة مقبولة ومعقولة عن الدين مع الحفاظ على التقاليد الفكرية لأسلافه. ولأنه وجد جوهر الدين في المجتمع وفي الساحة العملية ميتاً[٢٧٤]، جعل إحياء الدين هدفاً له، وقد اعتبر إحياء الدين أمراً مهماً جداً بحيث جَعَلَهُ واحداً من مهام الأنبياء[٢٧٥].

ولدى البحث عن إحياء الدين يتأثر مطهري كثيراً بإقبال اللاهوري، حيث يأخذ منه الكثير من موضوعات الإحياء، إلا أنه يختلف عنه في طريق الإحياء. فالإحياء الذي يدعو إليه مطهري هو بمعنى تشذيب الدين وليس بمعنى إعادة بنائه. وبعبارة أخرى إن السقف الذي يتوقف عنده الاجتهاد في تشذيب الدين والمحافظة على حيويته وجدته لدى مطهري هو الاجتهاد في الفروع، في حين

(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٢٧٣) **إنسان وإيمان**، ص ٨٥ ـ ٩٠.
(٢٧٤) **إحياء تفكر اسلامي** (طهران: دانشكدة الهيات ومعارف اسلامي، ٦١ هـ. ش)، ص ٩.
(٢٧٥) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج ١، ص ٣٧٦.

الاجتهاد في منظور إقبال وشريعتي ومن بعده عبد الكريم سروش[٢٧٦] بإمكانه أن يشمل الأصول أيضاً. فمطهري يريد الحفاظ على الثوابت الجزئية السابقة، ويريد تصفية الدين للوصول إلى الينابيع فحسب، على حين يحاول إقبال ونظراؤه تقديم أطروحة أخرى عن الدين وذلك عن طريق الاجتهاد في الأصول وإعادة بناء الدين (Recontruction) وفي هذا السبيل يمكن أن يستبدل بالثوابت السابقة ثوابت جديدة، أو يتخلّى عنها بشكل كامل.

إن معالجة مطهري لمجموعة المعارف السابقة هي معالجة منحازة وغير محايدة وذلك بسبب عدم التجاوب مع الأفكار الأخرى وعدم القبول بالتأثير الجدي المتبادل بين المعارف الدينية والعلوم الأخرى؛ فتلك المجموعة ينبغي المحافظة عليها، أما في الجزئيات فيجب عرضها ثانية على القرآن والسنة والعقل بالفهم التقليدي نفسه لهذه المصادر المعرفية. إن معالجة مطهري للنهضة الحسينية هي تماماً معالجة تشذيبية، فهو لا يريد أن يقدم فهماً جديداً لثورة الإمام الحسين (ع) بل يريد إزالة التحريفات العالقة بهذا الحدث التاريخي فقط[٢٧٧].

وكما أشرنا سابقاً فإن مطهري لا يعتقد بالتغيير في قسم ثوابت الدين التي لا يوضح المقصود منها، أما في مجال الفروع والمتغيرات فإنه يعتقد بإمكانية إدخال بعض التغييرات ولكن في إطار الاجتهاد. ومن هنا فهو يعدّ الاجتهاد القوة المحركة للإسلام[٢٧٨] ويهتم اهتماماً كبيراً بالفقه والفقه التقليدي. ولهذا السبب فإن إحياء مطهري هو إحياء فقهي[٢٧٩]، ويأتي هذا الإحياء الفقهي أيضاً كنتيجة لتوجهه التطبيقي إلى الدين. بناءً عليه فإن الفقهاء هم المعنيون بإحياء الدين.

وتؤدي هذه النظرة من حيث الواقع والعمل الاجتماعيُّ إلى بروز بعض المشاكل. فمطهري يرى المشاكل في الفقه والنظام الفقهي، وبسبب اهتمامه بإحياء الدين فهو يصل في النهاية إلى نقد الفقه والفقهاء. وكما أشرنا فيما سبق فإنه يرى الفقه فاقداً لفلسفة اجتماعية بسبب هيمنة التفكير الأشعري عليه. كما يحاول أيضاً، عن طريق تقسيم المجتهدين إلى مدني وقروي، والإشارة إلى تأثير رؤية الفقيه على فتاواه، أن يشير إلى المستوى الضعيف لمعلومات الفقهاء عن

---

(٢٧٦) انظر آراءه في هذا الكتاب.

(٢٧٧) **حماسة حسيني**، ج ١، الفصل الأول والثاني: «تحريفات عاشوراء».

(٢٧٨) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج ١، ص ٢٣٢.

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

قضايا الساعة[٢٨٠]. ولدى البحث عن المشكلة الرئيسية للمؤسسة الدينية[٢٨١] التي يعطيها الدور الأساسي في كل إصلاح[٢٨٢]، وبعد أن يحصى خصائص وميزات هذه المؤسسة (الصفاء والتوجه الروحي والمعنوي، الزهد والقناعة، اعتمادها على الانتخاب، وكون القرارات تتخذ استناداً إلى القاعدة)[٢٨٣] يحاول القيام بإصلاحها عن طريق تحديد النواقص بواسطة علماء الدين أنفسهم. فهو يرى أن مجموعة من النواقص تراكم في النظام التعليمي للحوزة (المدارس الشرعية) منها: عدم وجود الامتحانات المنظمة وعدم وجود نظام لفرز الطاقات، وقلة الحقول العلمية، والمنهج الخاطئ في التدريس، وشيوع علم أصول الفقه والنظرات غير الواقعية الناجمة عن ذلك[٢٨٤]. أما المجموعة الأخرى من النواقص فهي تتعلق بالأمور التنظيمية لرجال الدين، من ذلك: الحرية الكاملة في الاستفادة من زي رجال الدين، وعدم وجود نظام إداري وميزانية منظمة للمؤسسة الدينية، والعلاقة المالية المباشرة بين رجال الدين وبين عامة الناس. كان مطهري يعتقد بأن «المحافظة على الوضع الموجود للمؤسسة الدينية سوف تنتهي إلى زوالها. إنني أكرر هذا الموضوع منذ عشر سنوات وأقول بصراحة إن المؤسسة الدينية هي اليوم كشجرة مصابة بالآفات ويجب مكافحة آفاتها»[٢٨٥].

إن المشكلة في هذه الطريقة من المعالجة هي أنه يلقي بمهمة إصلاح جماعة معينة على عاتق الجماعة نفسها دون أن يعير أية أهمية للتأثيرات الخارجية. وبالطبع فإن هذا النوع من الإصلاح إنما يكون محتملاً في حالة وقوع الجماعة تحت ضغط من خارجها وفي حالة وجود منافسين جادين في الجهة المقابلة، ولكن إذا أصبحت الجماعة في موقع السلطة وإرادت مواجهة المنافسين بصورة سياسية، كما كان المنافسون من جهتهم يواجهون هذه الجماعة سياسياً، فإن احتمالات الإصلاح والتغيير تصبح ضئيلة جداً.

ويعد مطهري الوعي والحركة من الخصائص الأساسية للحياة: «إن الحياة

---

(٢٨٠) **ده كفتار**، ص ١٠٠ (ملاحظة: آراء مطهري عن الفقهاء هي لمرحلة ما قبل انتصار الثورة، فإن مطهري استشهد في السنة الأولى للثورة ولم يستطع معايشة التجربة المعاصرة) (المراجع).

(٢٨١) المقصود بالمؤسسة الدينية مجموعة المدارس والمراكز التعليمية الدينية لتخريج رجال الدين وتربية المجتهدين والفقهاء.

(٢٨٢) **ده كفتار**، ص ٢٣٩.

(٢٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨.

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٤ ـ ٢٥٠.

(٢٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٦٤.

تعني تلك الحقيقة المجهولة الجوهر التي لها ميزتان هما: الوعي والحركة»[٢٨٦] كما يعدّ التضامن أيضاً من علامات هذه الحياة: «إن إحدى علامات حياة المجتمع هي وجود قدر أكبر من التضامن بين أفراده»[٢٨٧]. ولهذا فإنه يرى أن إحياء الإسلام والفكر الإسلامي يتحقق بنفخ روح الوعي والحركة والتضامن في الإسلام والمسلمين.

وبالطبع فإن مطهري يعرض مفهومه من الإحياء بصورة لا تلحق الضرر بأساس الإسلام. ولهذا فهو يقول بالتفكيك بين الإسلام والمسلمين: «الإسلام لم يمت، إنما المسلمون هم الأموات» ولكنه لم يوضح إذا كان المسلمون موتى فكيف يبقى الإسلام حياً. إلا أن هذه العبارة توضح أن الإحياء الذي يهدفه مطهري يقترب إلى الاحياء التطبيقي أكثر من الإحياء الفكري. فإحياء المسلمين قد لا يحتاج إلى جهود فكرية خالصة، بل إن إعادة النظر في بعض الموضوعات الفقهية يكفي لتحقيق ذلك. إن المفردات التي يعالجها مطهري في موضوع الإحياء كالتأكيد على الاتجاه العملي، إحياء المسلمين في بُعد الاستقلال الثقافي والقوة الاقتصادية، التعريف بالشخصيات والقدوات الدينية، والتأكيد على دور الحركات الإسلامية في الفترة الأخيرة، كل أولئك يكشف بوضوح عن هذا الإحياء العملي، وفي هذه الحالة فإن حاجة المسلمين للمجهود الفكري إنما تكون بمقدار ما ينفع الساحة العملية، وإن المجهود الفكري يكون مجهوداً فرعياً.

وإذا كان مطهري يرى ـ تبعاً لإقبال ـ أن إحياء الفكر الديني هو طريق الإحياء، فينبغي أن يُفهم على هذا الأساس[٢٨٨]. صحيح أنه يبدأ موضوع الإحياء من ضرورة إصلاح أسلوب تفكير المسلمين وفهمهم للإسلام: «إن إحياء الفكر الإسلامي يعني أن علينا إحياءَ أسلوب تفكيرنا، وأسلوب تصورنا، وأسلوب رؤيتنا عن الإسلام»[٢٨٩]. إلا أنه يصل في بحثه بالنهاية إلى الساحة العملية وإلى انعدام فائدة المسلمين وإيمانهم الإسلامي في دائرة العمل. ومن هذا المنظار فإن الإسلام الموجود ـ حسب رأي مطهري ـ هو إسلام: «عديم

---

(٢٨٦) **بيرامون انقلاب اسلامي (= حول الثورة الإسلامية)** (قم: صدرا، ١٣٥٨ هـ. ش)، ص ١٩٣.

(٢٨٧) **احياء تفكر اسلامي**، ص ١٠.

(٢٨٨) المصدر نفسه، ص ٨: «ان المشكلة تكمن في تفكير المسلمين».

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.

الفائدة وعديم التأثير، حيث لا يستطع أن يمنحنا الحرارة والحركة، وأن يعطينا القوة والبصيرة، بل هو كشجرة ذابلة مصابة بالآفات هي قائمة على سوقها إلا أنها ذابلة وكئيبة، وإذا كان عليها بعض الأوراق فهي أيضاً ذابلة وفي حالة يُرثى لها»(٢٩٠).

وكان مطهري كأي مؤمن آخر يعتقد بأن مياه الإسلام كانت نقية في ينابيعها الصافية، إلا أنها تلوثت عبر المجاري المختلفة، وبعض هذا التلوث محسوس(٢٩١). وللتخلص من هذا التلوث علينا القيام بعملية التصفية، وكان يرى أن الإسلام ذاته قد عيَّن جهاز التصفية وعناصرها «إن الإسلام حدَّد جهاز التصفية الذي يمكنه مكافحة هذا التلوث بواسطته»(٢٩٢). وكان يرى أن عناصر وعوامل التصفية هي «القرآن في المرتبة الأولى الذي يجب أن نعرض عليه عقائدنا وأفكارنا»(٢٩٣). أما العامل الآخر فهو العقل حسب ما يرى، وهو يكتسب حجيته من القرآن أيضاً(٢٩٤). والعامل الثالث هو: «الأحاديث والسنن المتواترة عن الرسول (ﷺ) وأئمة أهل البيت والتي هي يقينية ولا مجال للتشكيك فيها»(٢٩٥) إلا أنه ينبغي العمل على تصفيتها من الأحاديث الكاذبة والموضوعة(٢٩٦). ولأنه لا يحدد لنا أسلوب تصفية الأحاديث من الأكاذيب، فإن الأسلوب الذي يقصده مطهري هو نفس المناهج المتبعة حالياً في الحوزات (المدارس الشرعية) أي علم الرجال والدراية.

والعقل ـ حسب نظرية مطهري، وكما يرى سائر فقهاء الشيعة ـ يلعب دور الوسيلة والأداة في خدمة النصوص، فدور العقل الذي يتحدد بحدود الشريعة ـ حسب ما يرى مطهري ـ هو التدخل في المسائل الدينية والقيام بعملية التشذيب والتصفية، إلا أنه مع الحفاظ على الأصول والأحكام الثابتة في الدين(٢٩٧).

---

(٢٩٠) **اسلام ومقتضيات زمان**، ج ١، ص ١٢٧.

(٢٩١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢٩٣) المصدر نفسه.

(٢٩٤) المصدر نفسه.

(٢٩٥) المصدر نفسه.

(٢٩٦) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣١ ـ ١٤٠.

(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

وكما نشاهد، فإن مطهري يؤكد من بين مصادر الاجتهاد الأربعة (القرآن والسنة والعقل والإجماع) على ثلاثة مصادر منها وهي المتفق عليها بين الفقهاء والأصوليين المتأخرين الشيعة[٢٩٨]، يؤكد عليها كعوامل للتصفية والتشذيب، وهكذا فإنه يثبت تمسكه ووفاءه الكامل لسنن ومناهج السابقين عليه. إن انتخاب مطهري لعوامل التصفية من مصادر الاجتهاد يكشف أيضاً بوضوح عن كون الإحياء الذي يدعو إليه هو إحياء فقهي وعملي، وهذا الأمر يبدو من بعض كلماته الصريحة في هذا المجال أيضاً: «إن إحياء الدين واستعادته لقوته يتبعان مدى التزام الناس عملياً بالإسلام، ومدى التزامهم السلوكي بمتطلبات هذا الدين».

إن المقدمات والافتراضات المسبّقة التي تحظى بالقبول عند مطهري والتي يطرحها في البحث عن إحياء الدين هي أولاً: إن الحضارة الأوروبية فيها كثير من العيوب والنقائص، ثانياً: ينبغي النظر إلى الإسلام في صورته الحقيقية والأساسية والحية، ثالثاً: تقع على كل المسلمين وكل المثقفين الدينيين مسؤولية إحياء الإسلام[٢٩٩]، ورابعاً: منهج الإحياء، هو إحياء الفكر الإسلامي (بالمعنى الذي ذكرناه)[٣٠٠]. وفي المقدمة الأولى يفصل مطهري بين الحضارة الأوروبية وبين العلم الأوروبي، دون أن يوضّح كيف يمكن الفصل بين هذين الاثنين.

ولإحياء الدين يقترح مطهري ـ صراحة لا إشارة ـ عدة سبل؛

السبيل الأول: الدعوة إلى التوجه العلمي. فهو يعتقد «أن من الصدمات التي عانت منها القرون الإسلامية الأولى هو احتقار تأثير العمل في سعادة الإنسان»[٣٠١] وهو يعدّ احتقار العمل هذا من الأمراض العامة في التشيع: «إن العالَم الشيعي الذي كان يعيش في ذلك العصر تحت ظل تعليمات أئمة أَهَل البيت والذي كان يختلف تماماً مع فكر المرجئة (احتقار العمل) أصبح اليوم

(٢٩٨) بعد نقد الشيخ الأنصاري في كتاب **الرسائل** لمسألة حُجية الإجماع وإيراد الإشكالات المتعددة عليها، فإن الفقهاء الشيعة من بعد الأنصاري قلما يستدلون بالإجماع كمصدر للتشريع.

(٢٩٩) **ده كفتار، كفتار بنجم، واحياء فكر ديني**، ص ١١٧.

(٣٠٠) **إحياء تفكر إسلامى**، ص ٧.

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

يعتقن بعض أفكار المرجئة، أي أننا أصبحنا نحتقر العمل في التعليمات التي نلقنها لأنفسنا»[٣٠٢].

ولهذا السبب فإنه يهتم اهتماماً خاصاً بمفهومي الزهد والتوكل في المجتمع الإسلامي، ويعتقد قائلاً: علينا أن نفهم هذين المفهومين والمفاهيم الدينية الأخرى التي فقدت مضامينها العملية بطريقة أخرى: «إن المعاني والمفاهيم التي نحملها من الإسلام تفقد ميزاتها الحيوية، وإذن ولا بد من إعادة النظر في هذه المفاهيم»[٣٠٣]. ومن هنا فإن مطهري يعرض تعريفا حيوياً وحماسياً عن الزهد التوكل، ويرى المفاهيم الشائعة بين المسلمين عن الزهد والتوكل ممسوخة ومقلوبة[٣٠٤].

فهو يعرِّف الزهد هكذا: «الزهد هو أن يتخلى الإنسان عن بضع الأمور التي يرغب فيها لهدف أسمى»[٣٠٥] وباضافة (الهدف) لهذا التعريف يحاول إضفاء مفهوم معقول، وعصري، ونضالي على الزهد. ويتضمن الزهد الذي يعرضه مطهري: تحسس آلام الآخرين»[٣٠٦]، وتقارب المستويات المعيشية لأبناء المجتمع[٣٠٧]، الحرية والتحرر[٣٠٨]، واللذة المعنوية[٣٠٩]. وهو يعتقد أيضاً أن القرآن يشير دائماً إلى التوكل في مرحلة العمل: «كلما أراد القرآن أن يدفع بالإنسان إلى معترك العمل واراد أن يجنّبه المخاوف والهواجس، قال له: لا تخف وتوكل على الله»[٣١٠]. وكان مطهري يعارض كل سلوك يزرع الضعف في الإنسان، ويبعده عن ساحة العمل[٣١١]. وينبغي البحث عن سر هذا التغيير في معاني الزهد والتوكل لدى مطهري في تقديمه الدين

---

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ والفصول ٣ ـ ٥. انظر أيضاً: **بيست كفتار**، مقالات «حقوق وتحقير دنيا؛» «نظر دين در باب دنيا؛» «رزاقيت الهى،» و«الامام الصادق (ع)»، وكتاب **سيري در نهج البلاغة**، ص ٢١٠ ـ ٢٥٥ و٣٠٦ ـ ٣١٠.

(٣٠٣) **احياء تفكر إسلامى**، ص ٤٥.

(٣٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٣١١) **انسان كامل**، ص ٨٢.

على أنه إيديولوجية وفي اتجاهه واهتمامه بالعمل.

إن أسلوب الاهتمام بالعمل هو أسلوب واقعي حسب نظرة مطهري، فإذا كان يدعو إلى الواقعية ويؤكد على التوجه العلمي[٣١٢]، فإن هذه الواقعية تنتهي به إلى التأكيد على إحياء الفروع (الفقه) لإحياء الفكر الديني، وليس الاجتهاد في الأصول وإعادة بناء الدين.

أما **السبيل الثاني** الذي يدعو إليه في الإحياء فهو العودة إلى النصوص الإسلامية، القرآن ونهج البلاغة خاصة مع الإهتمام بفهمها بشكل جدي. وهو يعد نهج البلاغة غريباً في العالم الإسلامي وفي الوسط الشيعي أيضاً: «إن انعدام العلاقة بين عالِم سُني وبين نهج البلاغة ليس أمراً غيباً، إلا أن الغريب ان يكون نهج البلاغة غريباً ووحيداً في بلاده، وفي أوساط شيعة علي، وفي الحوزات العلمية الشيعية»[٣١٣]. ومما يشهد على هذا الاتجاه هو مجموعة المقالات التي كان يكتبها في مجلة «مكتب اسلام» والمحاضرات التي كان يلقيها حول نهج البلاغة والتي خرجت إلى النور فيما بعد في كتاب «سيري در نهج البلاغة» واستفادتاه المكررة في كتاباته ودروسه ومحاضراته من نصوص نهج البلاغة.

ويُعَدُّ مستوى تأثير ونفوذ نهج البلاغة في النفوس أحد الأسباب الرئيسية لاهتمام مطهري به[٣١٤]، وهو يحتاج إلى هذا الأمر في مجال التبليغ والدفاع عن الدين. والمسألة الاخرى هي المضامين الاجتماعية السياسية لنهج البلاغة والتي كان مطهري بأمس الحاجة اليها في عرض الإسلام كإيديولوجيا ودين للعمل في تلك الظروف والأجواء التي كان يستولي عليها بشدة الاتجاه العملي (النضال). وفي تصنيف مطهري لموضوعات نهج البلاغة نجد أن ثمانية عناوين من أصل أربعة عشر عنواناً هي موضوعات اجتماعية ـ سياسية أو أمور ترتبط بها، وهذه العناوين هي: «الحكم والعدل»، «الملحمة والشجاعة»، «أهل البيت والخلافة»، «الموعظة والحكمة»، «الدنيا وعبادتها»، «الشكوى من مجتمع ذلك العصر»، «الأسس الاجتماعية»، و«الشخصيات»[٣١٥].

---

(٣١٢) **إحياء تفكر إسلامى**، ص ٢٠.

(٣١٣) **سيري در نهج البلاغة**، ص ٩.

(٣١٤) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

وبالنسبة إلى القرآن، كان مطهري يجعل الانفتاح على القرآن والاستفادة منه في بداية اهتماماته البحثية في الموضوعات المختلفة. وتشهد على ذلك بحوثه وكتاباته التفسيرية المختلفة[٣١٦]، ودروسه ومحاضراته في «موضوع التعرف إلى القرآن[٣١٧]، ومتابعة كل البحوث والموضوعات على ضوء ما جاء في القرآن الكريم، ويستقي مطهري فهمه للقرآن من التفسير التقليدي بشكل كامل، وبالذات من تفسير الميزان[٣١٨]، ولا يبدي اهتماماً بالموضوعات الجديدة في التفسير والتأويل (Hermeneutics) المطروحة في العصر الحالي والذي يحتوي على نوع من علم التفاسير أيضاً.

ويتجلى الوجه الآخر لعمله الإحيائي في اهتمام مطهري بعرض العلوم والمعارف الدينية التقليدية. فقد كانت له علاقة وثيقة بهذه العلوم وكان ملتزماً بها، ذلك لأنه كان قد نشأ في تلك الأجواء العلمية التقليدية، وكانت دروسه في التعرف والانفتاح على العلوم الإسلامية (المنطق، الفلسفة، الكلام، العرفان، الفقه، أصول الفقه، والحكمة العملية) هي نتاج هذا الاتجاه وهذه العلاقة.

السبيل الثالث، هو إحياء المسلمين بعد الاستقلال الثقافي والقوة الاقتصادية، وهذا هو شاهد آخر على كون إحياء مطهري هو إحياء عملي، وإنه يصل من إحياء المسلمين عملياً إلى إحياء الإسلام. وكان منهجه في البُعد الثقافي هو الإحياء الفلسفي ـ الكلامي، ذلك لأنه كان يعتقد بأن الفلسفة الإلهية (فلسفة ملاصدرا) هي فلسفة متقدمة، وفي مجال اعتماد العلوم على الفلسفة يمكن فهم العلوم الحديثة بالحكمة المتعالية نفسها، دون الإضرار بمنظومة الثقافة الإسلامية. وكانت نظرة مطهري للعلم بسبب عدم انفتاحه على العلوم التجريبية نظرة بسيطة وتبسيطية. وفي البُعد الأخلاقي أيضاً لم يكن مطهري يرى حاجة في التعلم من الآخرين. أما في البُعد الاقتصادي فيرى مطهري أن الإسلام يؤكد على القوة الاقتصادية: «ومن البديهي أن المجتمع الذي لا يملك المال والثروة لا يستطيع القيام بأي دور اقتصادي، ولا بد أن

(٣١٦) **آشنائي باقرآن (= التعرف إلى القرآن)** (قم: صدرا، [د. ت.])، الأجزاء ٢ ـ ٤. وتضم هذه الأجزاء الثلاثة قسماً من دروسه في تفسير القرآن التي كان يلقيها أسبوعياً في حلقات التفسير.

(٣١٧) المصدر نفسه، و**شناخت قرآن (= معرفة القرآن)** (قم: صدرا، [د. ت.]).

(٣١٨) **تفسير الميزان** لمحمد حسين طباطبائي.

يمد يد الحاجة إلى الآخرين»[319]. ويشير إلى بعض النماذج من الأعمال الإنتاجية لأئمة أهل البيت (ع)[320].

السبيل الرابع هو التعريف بالشخصيات والقدوات الدينية، فبالإضافة إلى خطاباته حول الإمام الحسين (ع)[321]، والإمام علي (ع)[322]، والرسول (ﷺ)[323]، والإمام الصادق (ع) والإمام الكاظم (ع)[324] فإن كتب **«داستان راستان»** (= **قصص الصادقين**)، و**«قيام وانقلاب مهدي»** (**ثورة الإمام المهدي**) تتكفل عرض الصورة الإيديولوجية عن القيادات الدينية.

وآخر السبل للإحياء هو الاحياء السياسي للتشيع. ومما يشهد على هذا التوجه هو اهتمام مطهري بالحركات الإسلامية للسيد جمال الدين، ومحمد عبده والكواكبي، وإقبال، والنهضة الإسلامية المعاصرة في إيران، وتأكيده الفكري والعلمي عليها إلى حدٍ ما[325].

تاسعاً: الدين والدنيا

كانت قضية العلاقة بين الدين والدنيا، ومحاول الجمع بينهما بشكل من الأشكال، المشكلة التي شغلت عامة المفكرين الإسلاميين في هذه الفترة، وعندما نتحدث هنا عن الدنيا فالمقصود هو الدنيا بالمعنى الحديث والرفاه المادي بكل مستلزماته ومتطلباته.

وكما أشرنا في موضوع الإحياء فإن موقف مطهري من الدنيا كان إيجابياً بالنظر إلى دعوته للتوجه العملي وتفسيره عن الزهد والتوكل. فهو يرى الارتباط بالدنيا أمراً طبيعياً وفطرياً[326]، أما الخلود القلبي إلى الدنيا والاكتفاء بالأمور

(319) **إحياء تفكر اسلامي**، ص ٤١.

(320) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(321) مجموعة محاضرات نشرت تحت عنوان **«حماسة حسيني»** ثلاثة أجزاء.

(322) جاذبه ودافعة علي (المراجع)، صدرا ـ قم.

(323) **سيرة نبوي**، (قم: صدرا، [د. ت.]).

(324) مقالتا «الإمام الصادق» و«الإمام الكاظم» في: **«بيست كفتار»**.

(325) انظر: **نهضتهاي اسلامي در ص د سالة أخير** (= **الحركات الإسلامية في القرن الاخير**) انظر (قم: صدرا، ١٣٥٧هـ. ش.)، وبيرامون **انقلاب اسلامي** (= **حول الثورة الإسلامية**).

(326) **بيست كفتار**، مقالة ««نظر دين دربارة دنيا» (= موقف الدين من الدنيا)»، ص ٢٠٥.

المادية الدنيوية والتوقف عندها فهو أمر مذموم ومرفوض[٣٢٧]، ويعتقد بأن الأخلاق والتربية الدينية تقلص الاهتمامات المادية في الإنسان[٣٢٨]، ذلك لأنها ترسم له هدفاً مثالياً ومعنوياً.

ويحاول بناءً على نظرية الاعتدال الأرسطية أن يقيم توازناً بين عبادة الدنيا وبين الإعراض عنها، أن يرسم منطقة يتحرر الإنسان فيها من أسر الدنيا ويستجيب في الوقت ذاته لرغباته الطبيعية والغريزية[٣٢٩]. ولكن هذا الأسلوب في معالجة الموضوع لا يحل المشكلة بأي شكل من الأشكال، إذ إنه لا يعدو أن يرسم أمام الإنسان نقطتي الإفراط والتفريط في العلاقة بالدنيا، وببساطة يعرف كل إنسان أنهما نقطتان سلبيتان ومذمومتان. إن المطلوب من أي مفكر ومصلح اجتماعي هو التحديد المضبوط والواضح للنقطة الفاصلة بين حدي الإفراط والتفريط، الأمر الذي لا نلمسه في أقوال مطهري، ومِن ثَمّ فإن الإنسان المؤمن لا يجد فيها المنهج العلمي للاستفادة من الرفاه الدنيوي إلى جانب التحرر من قيودها والسير الدائم باتجاه التكامل وذكر الله.

عاشراً: العلم والإيمان

إن المسألة الأخرى التي تكشف عن ملامح الفكر الديني عند مطهري أو غيره من المبلغين والمدافعين والمفكرين الإسلاميين في العصر الحاضر هي النظرة إلى العلم والعلاقة بين العلم والدين. ولدى التعارض بين هذين الاثنين نستطيع التعرف إلى نظرة المفكر للدين التي تتأثر إلى حدما بنظرته إلى العلم ـ وبالعكس فمطهري يعد العلم والدين وجهي التمييز بين الإنسان وسائر الإحياء (وذلك بالطبع بتعريف العلم على أنه مجموع التصورات لابشرية عن الكون بما فيها الفلسفة)[٣٣٠] ويعتقد بأنه لم يكن هناك أي تعارض بين العلم والدين في الثقافة الإسلامية: «ينقسم تاريخ الحضارة الإسلامية إلى عصر الازدهار الذي ازدهر فيه العلم والإيمان معاً، وإلى عصر الانحطاط حيث انحسر فيه العلم والإيمان معاً أيضاً»[٣٣١].

---

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٣٢٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٣٢٩) **سيرى در نهج البلاغة**، ص ٢٦٥.

(٣٣٠) **إنسان وإيمان**، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣٣١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

ويتحدث مطهري عن علاقة العلم والإيمان من جهتين: «الأولى؛ هل هناك تفسير وفهم (للخلق وللكون) إيماني ومثالي وفي الوقت ذاته يؤيده المنطق (العلمي) ويوافق عليه، أم أن جميع التصورات التي يعطيها العلم والفلسفة للإنسان هي ضد الإيمان والرغبات (المعنوية) والطموحات وسبل السعادة؟... الثانية هي تأثيرات العلم من جهة وتأثيرات الإيمان من جهة أخرى على الإنسان، فهل العلم يدعو الإنسان إلى شيء، بينما الايمان يدعوه إلى شيء آخر؟ هل يريد العلم صياغة الإنسان بصورة معينة، والإيمان بشكل مغاير؟ هل يقودنا العلم لجهة، والإيمان لجهة أخرى؟ أم أن العلم والإيمان توْأمان يكمل أحدهما الآخر؟»[٣٣٢].

وحول التساؤل القائل هل هناك مبدأ لا يتعارض مع العلم؟ يرد مطهري بالإيجاب، فهو يعتقد بأن الرؤية الكونية الدينية لا تتعارض مع الرؤية العلمية والفلسفية في بعض المجالات. فالرؤية الدينية ـ كالرؤية الفلسفية ـ تمتاز عن الرؤية العلمية بالثبات والخلود في جهة وبالعمومية والشمولية من جهة أخرى، حيث إن الرؤية العلمية هي تجزيئية ومؤقتة وعاجلة، كما أن ميزة القدسية والتقديس هي الأخرى تميز الرؤية الدينية عن الفلسفة[٣٣٣]. وفي الحقيقة فإن مطهري ينفي التعارض بين الدين الذي يعتمد على الجزئيات وبين العلم وذلك بإنكار قطعية العلم والاعتقاد بظنيته. إلا أننا إذا اعتبرنا المعارف الدينية هي معارف بشرية أيضاً فإنها تسقط هي الأخرى من درجة القطع واليقين ويبقى التعارض على حاله؛ وهذه هي نقطة التمايز الأساسية بين سروش ومطهري.

وحول الجهة الثانية في الموضوع يطرح مطهري نظرية التكامل بين العلم والدين، فهو يرى أن العلم يغطي بعض المناطق، والدين يغطي مناطق أخرى، ومن حيث مجال العمل أيضاً لا يحدث بين الاثنين أي تعارض: «فالعلم يمنحنا النور والقدرة، والإيمان يعطينا الحب والأمل والحرارة. العلم يصوغ الوسيلة، والإيمان يرسم الهدف. العلم يعطي السرعة، والإيمان يحدد الغاية. العلم هو القدرة والإيمان هو الإرادة الطيبة. العلم يكشف عن الموجود،

---

(٣٣٢) **جهان بيني توحيدي**، ص ٢٩.

(٣٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٩.

والإيمان يلهمنا ماذا يجب أن نعمل؟»[٣٣٤]. ويبدو من المقارنات الكثيرة التي يعرضها مطهري بين العلم والإيمان أنه يقصد بالإيمان المنطقة الإيديولوجية ومجموعة الواجبات والممنوعات، وبالعلم منطقة الأمور الحقيقية، ومن هنا فهو يريد أن يفصل بين مجالي العلم والإيمان. وفي منهجه الاستدلالي هذا يغفل عن الكثير من القضايا الحقيقية في الدين والنصوص الدينية، التي يبدو أنها تتعارض إلى حدٍ ما مع العلوم.

وبإمكان العلم أن يعين الإيمان في بعض المجالات: «ينبغي أن نعرف الإيمان في ضوء العلم، فالإيمان تحت نور العلم يظل بعيداً عن الخرافات. وبابتعاد العلم عن الإيمان، فإن الإيمان يتغير إلى الجمود والعصبية العمياء والدوران في حلقة مفرغة لا هدف فيها»[٣٣٥]. كما أن الإيمان باستطاعته أن يعين العلم أيضاً: «العلم بدون الإيمان هو سيف في يد سكران. وهو مصباح في ظلمة الليل بيد سارق يستخدمة لاختيار ضحاياه»[٣٣٦]. وتكشف هذه العبارات عن أن مطهري ينظر إلى العلم بوصفه وسيلة وأداة: «إن قدرة العلم هي من نوع قدرة الوسيلة والأداة، أي إنه يتوقف على إرادة وأوامر الإنسان»[٣٣٧]، أما الإيمان فإنه يؤدي دور الدليل والمرشد في الطريق، ولكي يكون هذا الدور مؤثراً يجب أن تكون قيمه مقدسة، وأن يتم النظر إليها بمنظار الأداة والوسيلة[٣٣٨].

وحول الأحكام والموضوعات الدينية يؤمن مطهري باستنادها إلى المقاصد والمصالح الواقعية والعلم الإلهي اللامحدود، ولهذا السبب فهو يعتقد بأن العلم سوف يصدِّق ويؤيد هذه الأحكام على مرّ الزمن[٣٣٩] ولكنه لا يشير إلى احتمال أن يتعارض بعض مكتسبات العلم مع فهم المسلمين الحالي للقرآن وللنصوص الدينية.

---

(٣٣٤) **إنسان وإيمان**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٣٩) **فلسفة أخلاق**، ص ١٧٧، هنا يقول مطهري إن العلم أثبت فهم وشعور النمل المشار إليه في القرآن.

وعندما يستخدم مطهري كلمتي الإيمان والدين فإنه يستخدمهما بشكل مطلق دائماً، دون أن يلاحظ أن الإيمان والدين قد يصطبغان بصبغة زمنية، وإنما يتم البحث والحديث عن الإيمان والدين على أساس المعرفة الدينية، وهذه المعرفة الدينية هي التي قد تتعارض مع العلم، وإلا فإنه لا سبيل لأحد منا إلى أصل الدين والشريعة لكي يعرف حقيقةً ما إذا كان هناك تعارض بين الدين والعلم أم لا.

حادي عشر: علم الإنسان

أشرنا فيما سبق أن علم الإنسان الفلسفي لدى مطهري ونظرته إلى الفطرة التي ترتبط بعلاقة وثيقة بمنظومة آرائه ونظراته. وقد تركت نظرته الفطرية هذه للإنسان تأثيرات أساسية على فكره الديني، كما توضح أيضاً موقفه الدفاعي ـ الكلامي في معالجة القضايا الدينية.

فتعريفه للإنسان هو ذات التعريف المنطقي القائل بأن الإنسان حيوان ناطق؛ أي يتكون من بُعدين: البُعد الغريزي الالتذاذي (حيوان) والبُعد الإرادي التدبيري (النطق): «إن اختلافه (اي اختلاف الإنسان) عن سائر الأحياء هو في دائرة وسعة الوعي والمعرفة، ومن جهة سمو مستوى الرغبات والمتطلبات»[٣٤٠]. وبمعنى آخر فإنه يوجز النطق في «العلم والإيمان»[٣٤١]. أما تعريفه الفلسفي عن الإنسان فهو أيضاً نفس التعريف القائل إن الإنسان مركب من الجسم والروح (المادة والصورة الإنسانية)[٣٤٢].

إن سعي مطهري في وصف الإنسان إنما هو لكي يعمِّق الإيمان والعبادة في ذات الإنسان بدرجة يستحيل معها الفصل بينهما، وبحيث تعجز بعض النماذج العلمية المعارضة من نقضه، ولهذا السبب فإن مفهوم «الفطرة» أو ما يعادلها من مصطلحات أخرى كالذات الحقيقية، أو الذات الكلية[٣٤٣]، تبدو ذات أهمية قصوى عنده: «إن مسألة الفطرة هي أم المسائل في المعارف الإسلامية»[٣٤٤]

---

(٣٤٠) **إنسان وإيمان**، ص ٨.

(٣٤١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣٤٢) **إنسان كامل**، ص ٣٤.

(٣٤٣) **فلسفة أخلاق**، ص ٩٦.

(٣٤٤) **إنسان وإيمان**، ص ٨٠.

وكلمة الفطرة تحمل مضموناً فلسفياً[٣٤٥]، ولذلك فلا يمكن إبطالها بالتجربة والواقع الخارجي. وإذا أمكن تعريف الإنسان بهذا التعريف فإن تثبت جميع التصورات المطلوبة والقيم اللازمة لتثبيت الدين، كما يُفحم الخصم بسبب. ولهذا السبب فإنه يعدّ الفطرة مفهوماً محورياً.

والخطوة الأولى التي يخطوها مطهري في هذا الموضوع هو عرض مجموعة من الأمور الفطرية في الإنسان. ويشير في هذه المجموعة إلى: البحث عن الحقيقة، الخير الأخلاقي، الجمال، الخلّاقية والإبداع، العشق والعبادة[٣٤٦]. وإذا ما اعتقد الفرد بالأمر الخامس أي فطرية العبادة فإنه لا يبقى أمامه طريق طويل للقبول بفطرية الدين. فالعبادة هي المادة الأساسية للدين، وإذا كانت العبادة فطرية فإن التوجه الروحي والمعنوي ومعرفة الله تصبح أيضاً من فطرة البشر: «إن التوجه للحقائق والواقعيات المقدسة والجديرة بالعبادة كامن في طبيعة كل واحد من أبناء البشر»[٣٤٧] وهو يريد من خلال هذا التوجه أن يثبت وجود الله أيضاً[٣٤٨].

إن هذا الاستدلال وهذه الطريقة في معرفة الإنسان تواجه عدة مشاكل رئيسية يغفل عنها مطهري بسبب دقة الاستدلال في الوهلة الأولى واستخدامه الكثير لهذه الطريقة في الكثير من الموضوعات. وتكمن المشكلة الأولى في ماهية الطبيعية البشرية. فما هذه الطبيعة البشرية التي ننسب إليها الأمور الكثيرة؟. إنه مفهوم غامض جداً. وتأتي هذه الكلمة في استخدامات مطهري كتسمية يطلقها على جهلنا نحن البشر. وقد اتبع أسلوباً في بحوثه وهو إطلاق أسماءٍ يختارها للتعبير عن ماهية كل شيء، فيطلق كلمة «الطبيعة» في مجال الأشياء و«الغريزة» بالنسبة إلى الحيوانات. وكان يمكن توسيع دائرة هذه التسميات واختيار اسم لماهية كل موجود، إلا أن هذه العملية لا تحل شيئاً من مشاكلنا.

---

(٣٤٥) **فطرت، انجمن اسلامي دانشجويان مدرسه عالى ساختمان** (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٢هـ. ش.)، ص ٧.

(٣٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٤٧.

(٣٤٧) **إنسان وإيمان**، ص ٤٥.

(٣٤٨) انظر: **توحيد: راههاى اثبات وجود خدا، «راه روانى يا فطري»** (= **التوحيد: طرق إثبات وجود الله، «الطريق النفسي أو الفطري»**)، ص ١٥ ـ ٢٩.

أما المشكلة الثانية فتكمن في مجموعة الأمور الفطرية التي يذكرها، فهل باستطاعتنا وبسهولة أن نَعُدَّ كل شيء نجده في مجموعة من البشر أمراً فطرياً؟. فإذا وجدنا في يوم من الأيام أن مجموعة كبيرة من الناس أو كل الناس يحملون ميزة معينة، هل بالإمكان اعتبارها أمراً فطرياً؟. دليله على فطرية هذه الأمور؟ وكيف توصل إلى أنها أمور فطرية؟ أبمنهج فلسفي أم بمنهج علمي؟. أم بالاستلهام من الآيات والروايات؟

والمشكلة الثالثة هي في مد الجسور بين كون العشق والعبادة فطريين، وبين الدين. فهل حقيقة الدين هي ذات العبادة والعشق؟. أليس بإمكاننا أن نتصور وجود العشق والعبادة بدون تصور وجود الدين؟. والمشكلة الرابعة هي في الربط بين فطرية العبادة وبين متعلق العبادة، أي كيف نستطيع أن نصل من افتراض وجود رغبة نحو الله، إلى اثبات وجود الله؟ إلا إذا افترضنا أن الله قد جعل لكل توجه متعلقه أيضاً وأن فعله ليس عبثاً (وهذا هو المصادرة في الاستدلال).

وإذا كان مطهري قد استلهم وجود الفطرة في الإنسان على أساس إيمانه من الآية ٣ من سورة الروم: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» واعتقد بها، لم يكن لنا معه أي كلام، إلا أنه يريد أن يضفي على موضوعه شكلاً استدلالياً برهانياً، وأن يستدل على وجود الفطرة والأمور الفطرية من خارج الدين.

وهو يعدّ العلم مؤيداً لهذه الميول والتوجهات، إلا أنه يعرض لها ولموضوع الفطرة أساساً من منظار فلسفي لا مجال ولا دور للتجربة فيه. ولو تم فرضاً الزعم بأن الفطرة والميول الفطرية تخضع للتجربة، فإن التجربة هنا لا تصدر أحكاماً كلية كهذه، وذلك بسبب انتقائية وضيق أفق النظر، حتى لو أيدت التجربة بعض هذه الميول بشكل استقرائي، فإن بإمكانها إثبات الميول المخالفة بشكل استقرائي أيضاً.

والمشكلة الأخرى التي تواجه مطهري في هذا الموضوع هو تبرير وتفسير إنسانية شريحة من البشر لم نجد فيها أبداً أي أثر لهذه الميول ـ على الأقل في أعمالهم وسلوكياتهم ـ أو برزت بعض الآثار الباهتة والضعيفة من هذه الميول (مثل جنكيز خان والحجاج بن يوسف). وفي مثل هذه الحالات فإنه يعمل ـ

مُكرهاً ـ على إخراج هؤلاء من دائرة الإنسانية[٣٤٩]. على حين يجب أن يكون تعريفنا للإنسان بصورة تغطي كل هذه الدائرة العريضة.

ثاني عشر: إغفال المنهج المعرفي

في موقعين فقط من كتابات مطهري يلاحظ القارئ تحليله لموضوعات مناهج المعرفة؛ الموقع الأول، في مقدمة الجزء الثاني من كتاب **أصول فلسفة وروش رئاليسم (مبادئ الفلسفة والمنهج الواقعي)** حيث يقول: «إن اهتمامات الفلسفة الكثيرة بالتحليلات العقلية، نبّهت الفلاسفة عامة وفلاسفة أوروبا الحديثة خاصةً إلى مسألة مهمة وهي أنه قبل الدخول غلى أجواء تحليل وتفسير ومعالجة المعضلات الفلسفية ينبغي الاهتمام بدراسة الإنسان وأفكاره ومعارفه واسلوب أعماله الذهنية والعقلية إلى درجة دفعت ببعضهم إلى الاعتقاد بأن «الفلسفة هي ذات الإنسان». وقد جاء هذا الاهتمام في الوقت المناسب، وهو يكشف عن الأهمية القصوى التي يتمتع بها علم المنطق الذي يشكل قسماً من هذا الأمر»[٣٥٠].

أما الموقع الآخر فهو لدى البحث عن تأثير رؤية الفقيه على فتاواه وذلك في مقالة: «اجتهاد در اسلام» (= الاجتهاد في الإسلام). فهناك أيضاً لا يعالج مطهري مسألة المعرفة مجرداً عن الإنسان وظروفه الذهنية. ويقترب لدى البحث عن المعرفة أيضاً إلى موضوعات مناهج المعرفة، إلا أن الاهتمام باستخراج المناهج من القرآن منعه من مواصلة هذه المرحلة وظل في حدود الرد والدفاع.

أما في الدراسات والبحوث والموضوعات الأخرى فإن مطهري يغفل عن هذا الأمر تماماً، ذلك لأن علم الأفكار، وعلم العلوم، لم يكونا من العلوم المعروفة والمتداولة في فترة وزمان مطهري، ولهذا السبب فإنه كلما يتحدث مطهري عن الدين والإسلام لا يقول: هذا هو فهمي واستنباطي من الإسلام. «وإنما يطرح الموضوع مباشرة بوصفه نظرة الإسلام[٣٥١]. وكأنه لا توجد أية

---

(٣٤٩) **فلسفة أخلاق**، ص ٢٦.

(٣٥٠) **أصول فلسفة وروش رئاليسم**، ج ٢، ص (ب).

(٣٥١) انظر كنموذج: **إنسان كامل**، ص ٨٥؛ **فلسفة أخلاق**، ص ٣١، ٨٩ و١٢٧، و**مباني اقتصاد اسلامي**، ص ٣٥، ٤٢ و١٢٥.

واسطة بينه وبين معرفة الإسلام، في حين نجد أن معارفه السابقة، والبواعث والحواجز التي كان يواجهها «مطهري» شخصياً كان لها تأثير كبير على معرفته للإسلام. وكما أشرنا فيما سبق، كان مطهري ينظر إلى الإسلام والقرآن بمنظار فلسفي ـ كلامي، كما كان ينطلق من موقف الدفاع، لذلك كان يقدم الإسلام على أنه إيديولوجية، ومن موقتع أنه رجل دين بكل ما في الانتماء لجماعة معينة من تأثيرات مختلفة . . . وكان طبيعياً أن تؤثر كل هذه الأمور لا شعورياً على نظرته إلى الدين. ولا يعتبر هذا الأمر ميزة سلبية حينما ننسبه غلى مطهري، بل لا يستطيع أي شخص، ومهما كان مستواه العقيدي والإيماني، عندما يبحث عن الدين والمعارف الدينية، أن يتحرر من تصوراته الخاصة وماضيه الفكري والثقافي، والبواعث والميول الموجودة في شخصيته. وفي مجال المعرفة فالقيمة الأساسية هي لذات المعرفة دون أن تؤثر الإيجابيات والسلبيات على هذه القيمة.

الفصل الرابع

الفكر الديني عند مهدي بازرجان

تمهيد

يُعتبر مهدي بازرجان (١٩٠٨م ـ ١٩٩٥)(*) أحد أبرز الدعاة المدافعين عن الإسلام والقرآن في الفترة المعاصرة، إذ ترتكز كل كتاباته ومحاضرات على إثبات أحقية الإسلام وانسجامه مع العلم والمكتسبات العلمية البشرية. وقد تبلورت حصيلة حوالي نصف قرن من جهوده في طريق إحياء الفكر الديني والإصلاح الاجتماعي في عشرات الكتب والمقالات. وإلقاء نظرة عابرة على عناوين إنتاجاته الفكرية يشهد على هاجسه الديني وسعيه الفكري لمعالجته هذا الهاجس. ولكن هذا الهاجس لم يظهر في القوالب التقليدية للفقه والعرفان والفلسفة، بل يشكل الفكر التجريبي والعلمي أساس تأملاته وأفكاره الدينية. إن ما يُلاحظ بوضوح في بحوثه الدينية والاجتماعية هو التوجه ذو البُعدين: نحو النصوص الدينية وبالأخص القرآن الكريم، ونحو العلوم التجريبية.

عاش بازرجان في فترة زمنية تميزت بالانفتاح على الغرب والتقاط النماذج الغربية، وكانت إيران ـ في تلك الفترة ـ مصابة بحمّى الإصلاحات. وكان هو أحد أفراد البعثة الطلابية الأولى الموفدة إلى أوروبا في عام ١٩٢٨م. وانطلاقاً

(*) رجل الإصلاح والفكر والسياسة، بدأ مهندساً صناعياً، واستمر كاتباً ومصلحاً دينياً، وشارك في الحياة السياسية منذ شبابه وحتى وفاته. وكان أول رئيس وزراء للجمهورية الإسلامية لمدة تسعة أشهر، استقال بسبب سياسته الاعتدالية والإصلاحية.

ولد مهدي بازرجان لعائلة غنية في طهران عام ١٩٠٨ فتح عينيه في أجواء نجاح الحركة الدستورية ضد الاستبداد في أوائل القرن ١٩٠٦م، ثم انتكاسة هذة الحركة وكان أبوه من الناشطين فيها، درس على يد معلمين أكفاء كـ«أبو الحسن فروغي» الذي كان يجمع بين العلم والدين، وقد أثر ذلك على مجمل حياته الفكرية حيث كان دائماً يحاول رفع التناقض الوهمي بين العلم والدين. كان بازرجان ضمن أول مجموعة طلابية أرسلت إلى خارج إيران للدراسة في فرنسا، حيث درس فيها الهندسة الكهربائية، الحياة في فرنسا والتقدم التكنولوجي عمقت في وجدانه بأن النهضة في الشرق لايمكن الا عبر العلم والإيمان والأخلاق فالعلم بلا إيمان لا مردود له، وإن سر التقدم الأوروبي هو التزامهم بالأخلاق والإيمان إلى جانب العلم. عمل بازرجان في القطاع الحكومي وكذلك في القطاع الخاص، له أكثر من سبعين كتاباً ومقالة عن قضايا مختلفة في الفكر الإسلامي، توفي في طهران عام ١٩٩٥م.

من الهاجس الديني نفسه، كان سعي بازرجان في التقاط المظاهر الحضارية الأوروبية المنسجمة مع توجهاته الدينية ونقلها إلى مجتمعه المتخلف، وقد تأثر شخصياً بشكل كبير بالميزات الأربع للحضارة الغربية وهي: التفكير الديمقراطي والتحرري، والروح الاجتماعية، والتفكير العملي (البراغماتية (Pragmatism)) والمناهج العلمية، ويمكن ملاحظة هذا التأثر بوضوح في بحوثه الدينية.

ومجمل الموضوعات التي حظيت باهتمام بازرجان هي: الإصلاح والإحياء الديني، العودة إلى القرآن، علاقة العلم والدين، علاقة الدين والدنيا، الدين والسياسة، علم الإنسان، معرفة الآفات التي تهدد الدين، الآفات الاجتماعية في إيران وسائر الشعوب الإسلامية، مواجهة الغرب، ومِن ثَمَّ: الدفاع العصري عن الدين. ومن خلال هذه الموضوعات التي سندرسها في هذا الفصل نلحظ بوضوح هاجسه الديني، ونظرته العلمية، ورؤيته الخاصة إلى الدين.

أولاً: الدفاع عن الدين

كان دافع بازرجان في دراسة الفكر الديني وجهوده العلمية والعملية في هذا المجال هو ـ كسائر معاصريه ـ الدفاع عن الدين والدعوة إليه؛ إلى جانب التشذيب والإصلاح ومكافحة الآفات العالقة به. ولأن الفكر الديني التقليدي في عصر بازرجان لم يكن بمجموعه قابلاً للدفاع عنه، فإن بازرجان كان مضطراً للقيام بإصلاح الفكر الديني التقليدي، وتقديم صورة أكثر عصرية وقبولاً عن الدين، لذلك كلما كان الدين يتعرض لهجوم الخصوم كان بازرجان حاضراً في تلك الساحة. ونلمس بوضوح الوجه الدفاعي ـ الدعوي للفكر الديني لبازرجان من خلال: استخراجه لمبادئ حقوق الإنسان في الإسلام والقرآن، وإثبات أن جميع مبادئ حقوق الإنسان موجودة في الإسلام[1]، والتصريح به «أن الإنسان الحضاري يستعد أكثر فأكثر للاهتمام والتفكير في الآخرة»[2] ـ ذلك لأن رغبته تتضاعف لاكتشاف المستقبل ـ والتوصل من هذه النقطة إلى أن فكرة القيامة لا تتناقض مع الحضارة، وان المعارف الإسلامية هي شواهد على النضج والاستنارة الفكرية وسعة النظر[3]، وسعيه للبحث عن

---

(١) كتاب **راه طى شده** (= **الطريق السالك**) (طهران: شركت سهامى انتشار، [د. ت.])، ص ١١٢ ـ ١٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

جذور القضايا والمعطيات العلمية الجديدة في النصوص الدينية كحديث للإمام الصادق (ع) حول وجود الأحياء الصغيرة جداً التي لا تُرى بالعين المجردة[٤]، وتفسيره الدنيوي لبقاء الروح بعد الموت وذلك بالقول بأنه «عندما يموت الشخص فإن جسمه يتوقف عن العمل، ويتلاشى كيانه الفيسيولوجي، أما كيانه البسيكولوجي الذي يمد جذوره وأغصانه في المجتمع والتي تشكل مكونات شخصيته، فيظل باقياً»[٥]. وتحويله الروح إلى شخصية بسيكولوجية واعتبار الشخصيتين الفسيولوجية والبسيكولوجية من جنس واحد[٦]، وتفسيره القيامة على أنها العودة من الشخصية البسيكولوجية إلى الشخصية الفيسيولوجية بنفس الأسلوب الذي انتقل الإنسان في بداية حياته من الشخصية الفيسيولوجية إلى الشخصية البسيكولوجية[٧]، وجعله القيامة قابلة للتصور لدى المنكرين وذلك بالقول «إن القيامة ليست شيئاً خارج هذه الأرض والسماء، وليست هي فيما وراء العالم الجسماني أو المادي، وإنما هي مشهد آخر من مشاهد تبدّل وتحوّل الطبيعة»[٨]، واعتباره الحياة الآخرة حياة مادية[٩] وكذلك اعتبار مشاعر وعواطف الإنسان مادية عن طريق التفسير المادي للمشاعر البشرية في هذه الدنيا[١٠]، وتفسيرة ملكوت السماوات بمعنى العالم المحيط بالزمان والمكان[١١]، وتصريحه بإمكانية تفسير وإثبات حقائق القرآن بالعلم[١٢].

ويُعَدُّ كتابه حول (الدعاء) من أبرز تجليات دفاع بازرجان عن الشعائر الدينية. ففي هذا الكتاب يسوق في البداية إشكالات بعضهم حول الدعاء: «وعلى هذا الأساس، قد تتبادر إلى الذهن فكرة أنه ربما يكون دعاؤنا عملاً لغواً؛ عملاً غير مؤثر وبلا نتيجة، وبلا عطاء وذلك من خلال التجربة والحسّ، وأما من الجهة الإلهية فهو عمل غير ذي بال إذ ما الفائدة أن نرفع أيدينا إلى السماء، ونطلب أشياءً باللسان؟ نذرف الدموع، ونتأوه ونصرّ على

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

الطلب، ولكن في النهاية يقول الله تعالى: ﴿**ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾»[١٣].

إذن، فالمشكلة والتساؤل المثار هو حول فائدة أو عدم فائدة الدعاء، ولهذا السبب فهو يبادر من خلال بحثه إلى تعداد فوائد الدعاء، كالتأثيرات النفسية التي تأتي نتيجة الإيحاء الذاتي[١٤]، والطمأنينة الداخلية[١٥]، وتقلص الأمراض الروحية والجسمية[١٦]، وإيجاد التطور في شخصية الإنسان ومجالات عواطفه ومشاعره[١٧].

ويواجه بازرجان وهو يحصي هذه الفوائد للدعاء مشكلة كبيرة، فهو يعرف «أنه حتى لو افترضنا القبول بالفوائد والآثار الملموسة لبعض الأدعية، فإن المشكلة لا تنحل بالكامل... ذلك لأنه حتى في مثل هذه الحالات فإن تأثير الدعاء يتوقف على الإيمان به والاعتقاد بأصالة وحقيقة الدعاء. فإذا اعتبر الشخص الدعاء أمراً وهمياً من الأساس، فإنه لا يدعو، ولو دعا فإنه لا يحصل له حضور القلب والاعتقاد، ولذلك فإن الدعاء يكون بلا نتيجة»[١٨]. ومن هنا فإنه يعدّ الفوائد المذكورة فوائد فرعية للدعاء، ولهذا السبب فإن الاستدلال بفوائد أمر ديني والانتقال منه إلى إثبات حقيقته بمنهج الفلسفة البراغماتية لا يحل مشكلته[١٩]، ذلك لأنه لو كان سليماً اعتبار كل أمر مفيد أصيلاً وحقيقياً، كان يمكن البحث عن بدائل تؤدي نفس دور الدعاء دون أن تكون لها صيغة دينية.

ويعتقد بازرجان بأصالة الشعائر الدينية على أساس إيمانه وهاجسه الديني، ويعزو سبب عدم أداء هذه الشعائر لدورها إلى الإنسان نفسه وإلى مشاكله. فإذا كانت دعواتنا لا تستجاب فلأنها ـ حسب اعتقاد بازرجان ـ دعوات شخصية[٢٠]، ببغاوية[٢١]، مطالِبة[٢٢]، لها طلبات عاجلة[٢٣]، توكل

---

(١٣) كتاب: **دعا** (طهران: كانون بزوهشهاى اسلامى، [د. ت.])، ص ٩.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٢٣) المصدر نفسه.

الأمور تماماً إلى الله عزوجل[٢٤]، ولكل هذه الأسباب «فإن دعواتنا هي مواجهة مع الله وليست رجاءً وطلباً. وهي في الأغلب تدخل ضمن عبادة الذات أكثر مما تكون في دائرة عبادة الله»[٢٥].

وباعتقاده، فإن استجابة الدعاء لا تكون دون قيد وشرط[٢٦]، لأن الاستجابة غير المقيّدة وغير المشروطة تخلخل نظام العالم[٢٧]، وأساساً ليس هناك قرار باستجابة كل دعاء[٢٨]. وهكذا فإن مسألة فوائد الدعاء تأخذ شكلاً لا يقبل النقض، إذ إنه كلما واجه المؤمن دعاءً لا يُستجاب اتجه فكره نحو عدم استكمال الدعاء لشروط كاملة، أو أنه ليس من مصلحة الداعي استجابة دعائه[٢٩]. كما أن التأكيد على عدم فورية الاستجابة[٣٠]، وأن الاستجابة هي لخالص المؤمنين[٣١]، وأن التأخير أفضل من التعجيل[٣٢]، واشتراط حسن الظن بالله[٣٣]، والاعتقاد بالرسول (ﷺ) وأهل بيته (ع) ومحبتهم[٣٤] وعدم قساوة القلب[٣٥]، كل هذه الأمور تجعل الموضوع غير قابل للنقض، وهكذا فإن الدفاع والاستدلال بفوائد الدعاء لم يعد ذو جدوى.

وفي بحث الدعاء هذا، يقوم بازرجان بتوضيح وتصنيف الأدعية القرآنية والأدعية المأثورة عن الرسول (ﷺ) وأئمة أهل البيت (ع) وذلك لتزويد المؤمنين بالدعاء بنماذج عملية. فهو يقسم آيات القرآن الكريم حول الدعاء إلى ست مجموعات: حول ذم ولوم الداعين، الأدعية التي تبرز عقيدة المؤمنين وتحكي لسان حالهم، الأدعية التي هي عبارة عن عقود مقايضة مع الله، الأدعية التي هي بمثابة الشكوى إلى الله واظهار الثقة به والأمل والصبر والعمل، الأدعية التي هي

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٦.

بمثابة الطلب والرجاء، وأخيراً، الأدعية التي هي في حقيقتها عبادة لله عز وجل. . كل هذه تشكل مضامين الآيات القرآنية الواردة حول الدعاء[٣٦]. ومن هنا يستنتج بازرجان بأن القرآن في الوقت الذي يؤيد الدعاء ويؤكد عليه، إلا أنه يذمه في بعض الحالات الخاصة، ويدعو دائماً إلى العمل والحركة الذاتية[٣٧]. كما يقسم الأدعية المأثورة عن أئمة أهل البيت (ع) إلى ست مجموعات أيضاً:

١ ـ أناشيد، تنشيط الذات أو زرع الثقة بالذات والدعم المعنوي.

٢ ـ التذكير بالتوحيد، وحمد الله والثناء عليه.

٣ ـ الاستغفار وطلب العفو.

٤ ـ التزكية والتربية عن طريق التذكير بالعيوب والتأكيد على المسؤوليات الذاتية.

٥ ـ الدعاء للآخرين وبصيغة جماعية.

الأدعية الشخصية بشكل عام، والطلبات الأساسية في مجال الخير والسلامة والأمن والبركة[٣٨].

ومن هنا يستنتج بأن هناك فارقاً كبيراً بين أهداف أدعيتنا، وبين أهداف أدعية أئمة الدين[٣٩]، وهذا هو السبب في كون أدعيتنا عديمة الفائدة. ويرى بازرجان أن الأسباب الرئيسية لإنكار دور الأدعية والقول بعدم تأثيرها تكمن في: إنكار الطبيعة وافتراض انفصالها عن الله تعالى، واعتبار وجود تضاد بين العمل والدعاء[٤٠] واعتبار عدم تأثير البوح بالآلام والآمال لسانياً وبصيغة الطلب من الله[٤١]، وعدم الالتفات إلى موارد استجابة الدعاء[٤٢]، والغفلة عن الأداء العبادي والتربوي للدعاء بعيداً عن مسألة الاستجابة[٤٣]، وأن الدعاء هو بحد ذاته هدف[٤٤].

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٨.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٤١.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٦٤ و٦٦.

إن الإشارة إلى كل هذه الأمور لا تفيد شيئاً سوى توضيح دور الدعاء وأهميته لدى المؤمنين، ولا يمكن اعتبارها دفاعاً مؤثراً عن الدعاء. إلا أنها ربما تستطيع أن تعزز إيمان المؤمنين. ولا يمكننا التشكيك في البواعث الدفاعية لدى بازرجان في معالجة مثل هذه الأمور.

والنموذج الآخر لدفاع بازرجان عن الشعائر الدينية هو طرحه للصوم بوصفه عامل التحرر التدرّيجي للإنسان من أسر وقيود الحياة، ونيل الحرية والهيمنة على الظروف الخارجية. فهو يعدّ الصيام بمثابة إنفاق المال، والإعراض عن الزنا، والإحسان والصدقة، بل أكثر من كل ذلك، بمثابة العمل الجهادي، والتدرُّب على الاستغناء عن الآخرين، وحمل الإنسان على مكافحة سلطان الطبيعة كما جاء في الإسلام والقرآن(٤٥). وفي موضع آخر من كتاباته يحصي بازرجان الفوائد الاجتماعية والصحية للصيام وذلك في الرد على رأي بورقيبة (الرئيس السابق لتونس ١٩٥٧ ـ ١٩٨٧) الذي كان يعتبر الصيام حاجزاً في وجه العمل والإنتاج. ويستدل أولاً بأن الصيام لم يؤد إلى الضعف والهزيمة في العهد الإسلامي الأول الذي كان يمتاز بالظروف الطبيعية والغذائية الصعبة وبالكثير من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية(٤٦). وثانياً «أن تجارب الصائمين ودراسات الأوروبيين حول الصوم تدل على أن الصيام لا يؤدي إلى ضعف البدن وانهيار الطاقات، بل على العكس من ذلك إن تأثيرات الصوم على الأنسجة والعضلات إيجابية، إذ إنه يؤدي إلى دفع سموم وزوائد البدن، وإلى عملية تصفية وترويح أجهزة الجسم، وإلى نوع من تنشيط أعضاء وخلايا البدن»(٤٧). وفي دفاعياته هذه لا يشير بازرجان إطلاقاً إلى الطرق غير الدينية التي بإمكانها أن تؤدي إلى نفس الفوائد أيضاً.

وهكذا يعتبر الصيام إلى جانب الإنفاق، والزهد والرغبة عن الدنيا، والتقوى، والحرمان، والشهادة، والمحبة، وخدمة الناس، والقضاء على

---

(٤٥) كتاب: **ذرة بى انتها** (= **الذرة اللامتناهية**) (طهران: مركز انتشارات علمي، [د. ت.])، ص ٣، وفي كتاب **راه طى شده** يعتبر بعض السلوكيات الدينية كصلة الرحم، واحترام الوالدين، والإنفاق على العائلة، نوعاً من إسداء الخدمة للمجتمع (ص ١٠٣ ـ ١٠٥) أو أن الزكاة نوع من الضمان والتأمين الاجتماعي (ص ١٠٤) وأن الإنصاف وبشاشة الوجه هما وظيفة أخلاقية وتربوية: أي إنه يوعز جميع الشعائر والسلوكيات الدينية إلى أمور مقبولة ومرضية في المجتمع.

(٤٦) كتاب: **جهار مقالة** (= **أربع مقالات**) «**اسلام جوان**» (طهران: شركت سهامى انتشار، [د. ت.])، ص ١٦٢.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

العجب والغرور، والدعاء، كل أولئك من عوامل تنشيط وإحياء الإسلام[٤٨].

وكتاب **مطهرات در اسلام** (= **المطهرات في الإسلام**) وهو من كتبه الأولى يؤيد هذه الصبغة الدعوية ـ الدفاعية. ويقوم المؤلف في هذا الكتاب على تطبيق مجموعة من ثمرات العلوم العصرية على جانب من الاحكام الفقهية، وهو يريد بذلك ان يثبت للفقهاء والعلماء بأن البحوث والدراسات العلمية الحديثة أيضاً تفتح آفاقاً واسعة في مجالات بدائع الخلق وأنوار أهل بيت النبوة[٤٩]. ويوجه الكتاب خطابه إلى الجامعيين من جهة ليبين لهم إمكانية الدفاع عن أحكام المطهرات دفاعاً علمياً، وإلى الفقهاء من جهة أخرى ليبين لهم إمكانية الدعوة إلى الإسلام بالعلم.

وفي هذا الكتاب يقارن بازرجان النجاسات ودرجاتها بخطر قابلية بعض المواد للفساد ولانتشار الميكروبات الضارة[٥٠]، وموضوع الاستحالة ـ التي وردت في الفقه ـ بالتفاعلات الكيماوية[٥١]، والحالة التطهيرية للماء بوجود الكائنات المجهرية التبي تقوم بتحليل المواد العضوية[٥٢]، وإحكام البئر بتعابير الكيمياء الحيوية[٥٣]، والتطهير بالشمس بالأشعة ما وراء البنفسجية[٥٤]، والتطهير بالحرارة بالتعقيم في المبخرات (الاوتوكلاف) العصرية[٥٥]، ونجاسة الكلب والخنزير باحتمال عدم توقي هذه الحيوانات عن بعض الميكروبات المضرة للإنسان[٥٦]، والوضوء والغسل وسائر أحكام الطهارة والتنظيف بالتعليمات الصحية العصرية[٥٧].

والجانب الآخر الذي يبرز الحالة الدفاعية لدى بازرجان هو مواجهته للماركسية. وكانت تعتبر الماركسية في تلك الفترة من أهم خصوم الدين

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨١ ـ ١٩٦.

(٤٩) كتاب: **مطهرات در اسلام** (طهران: انتشارات جهان آرا، [د. ت.])، ص ٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١١٨ وأيضاً: راه طى شده، ص ١٠٢.

والفكر الديني، وكانت تشغل بال المؤمنين. ويتصدى بازرجان للماركسية في ثلاث جبهات الأولى إثارة التناقضات والمشاكل في النظريات والأفكار السياسية الماركسية، مثلاً إثارة أن الثورات في التاريخ لم تتفجر كلها بأيدي العمال والكادحين[٥٨]، أو أن الاكتشافات والاختراعات والإبداعات لم تأت بسبب الحاجة والاستهلاك فحسب، بل هناك عوامل نفسية ومعنوية أخرى أيضاً كحب الجمال، أو حب القوة والشهرة وما أشبه، أو أنه ليس بالإمكان تلخيص كل الفعاليات البشرية في الاقتصاد[٥٩]، أو أن اعتبار الإنسان مادياً فقط يؤدي إلى سلب الإرادة والاختيار عنه[٦٠]، أو أن إثارة الجماهير بالإعلام يتناقض مع عمومية المادية الديالكتيكية والحتمية التاريخية[٦١].

والجبهة الثانية فى مواجهته للماركسية هي محاربته المادية عن طريق التأكيد على مبدأ الفطرة وفطرية التوحيد وعبادة الله عز وجل[٦٢]. ويستعين بازرجان ـ تماماً كمن جاء من بعده ـ بهذا المبدأ كثيراً للدفاع عن الدين والأفكار الدينية.

ولكن أهم ما قام به بازرجان فى الجبهة الثالثة لمواجهة الماركسية هو الرد على «علمية الماركسية»، وفي كتابه الذي يحمل هذا العنوان يواجه الماركسية بسلاح العلم ويعمل على إثبات أن الماركسية فلسفة، وليست مدرسة فكرية قائمة على العلم الحديث. فإذا كان الماركسيون يقولون إنّ كل ما في الطبيعة يخضع للتغيّر والتطور ولا توجد لحظة واحدة من الجمود والتوقف، وإن الحركة والتطور يسيران دائماً باتجاه التكامل، فإن بازرجان يستعين في هذا المجال بالثرموديناميك ـ الذي يُعَدُّ بيت القصيد في موضوعاته العلمية ـ ويقول: «إن التغيرات والتحولات الذاتية التي تحدث داخل المنظومات في الطبيعه إنما تسير دائماً باتجاه الهبوط والانحطاط (قاعدة

---

(٥٨) كتاب: **نيكنيازى (= الحاجة إلى الخير)** (طهران: شركت سهامى انتشار، [د. ت.])، ص ١٢ ـ ١٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(٦٠) **علمي بودن ماركسيسم (= علمية الماركسية)** (طهران: [د. ت.])، ج٤، ص ٧٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٢) كتاب: **آفات توحيد** (طهران: دفتر نشر وفرهنك اسلامى، [د. ت.])، ص ٢٤ ـ ٢٧؛ **نيكنيازى**، ص ١٥ ـ ٢٠، و**علمى بودن ماركسيسم**، ص ١٨٢ ـ ١٨٩ (وهنا يبحث عن الدوافع إلى البحث عن الحقيقة، وحب الجمال، وخدمة الآخرين، والخير والسمو والقداسة، واعتبار هذه الأمور أموراً فطرية وغير حيوانية).

الانتروبي) ومن المستحيل أن يتكامل شيء أو مجموعة أشياء من وضع هابط باتجاه وضع أكمل وأفضل دون الاستعانة بالخارج»[٦٣] حيث لاتكون النتيجة هي الانحطاط، والفارق بين النظريتين أن بازرجان يربط مبدأ عدم الانحطاط هذا خارج المنظومة، وإن هذا الخارج هو بشكل من الأشكال داخل المنظومة الكلية للكون. ولايرى بازرجان أي شاهد واقعي أو دليل علمي يثبت المنطق الديالكتيكي في جميع مجالات الإدراك البشري، ويستدل على هذا الموقف بوجود الله عز وجل[٦٤]. وكذلك في الظواهر الفيزيائية والميكانيكية يرى أن هذه الظواهر «هي نتيجة مباشرة لتأثير الطاقات على ا لمواد دون أن تكون في البين علاقة تز ـ أنتي تز ـ سنتز الديالكتيكية»[٦٥] ويسحب عدم سريان الديالكتيك هذا إلى التفاعلات الكيمياويه ومجال الحياة أيضاً[٦٦]، ويرى بازرجان أن النظر إلى جميع التطورات والتوالدات في خط عمودي ومتسلسل واحد، يتعارض مع جميع المشاهدات التجريبية والقوانين العلمية[٦٧].

وحول قانون الاحتمال والصدفة ونشوء المادة على أثر الرتابة والصدفة البدائية، يتساءل بازرجان: «هل هناك من يقول بوجود حادثة أو حالة معينة دون سبب ودون هدف معين، سواء في العلوم المادية الفيزيائية والكيمياوية أو في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؟»[٦٨] وهو يعتقد «بأن الخاصية الذاتية والجدلية للمادة ـ على فرض صحتها ـ لا تستطيع أن تحل لغز الوجود»[٦٩].

ويقول حول البناء الذاتي التكاملي للمادة: «لقد ثبت في الترموديناميك، كما تشهد التجارب العلمية المستمرة، إن المنظومات المغلفة ولأنها تضم محتوىً جسمياً وطاقة محدودة ومعينة، فإن قدرتها المستمرة، إن المنظومات المغلقة ولأنها تضم محتوىً جسمياً وطاقة محدودة ومعينة، فإن قدرتها التطورية والإنتاجية قليلة بنفس النسبة، وهي لا تستطيع أبداً أن تبني شيئاً غير ذاتها»[٧٠]. و«إن المنظومات المغلقة لا تقوم عادة بأي تغيير، وهي تظل راكدة وساكنة،

---

(٦٣) **علمي بودن ماركسيسم**، ص ١٥.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٦٩) المصدر نفسه.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.

وإذا ما كانت لها حياة وحركة فإن تحولها يكون دائماً متزامناً مع زيادة الأنتروبي»[٧١]. .

وإذا كانت الماركسية ـ حسب اعتقاد بازرجان ـ ترى المسيرة التاريخية للعالم بصورة سُلَّم متصاعد، فهو يرى أن ما يجري في الطبيعة هو على خلاف هذه المسيرة[٧٢]. وإذا كانت الماركسية ترى أن نقطة بداية التطور والتكامل هي الحالة البدائية البسيطة، فإن بازرجان يرى أنه «لا يوجد دليل تجريبي وعلمي على أن العنصر البسيط والبيئة المتشابهة، لا يظل كما هو إلى الأبد مالم يدخل فيه عنصر متمايز، أو تتدخل قوة خارجية وتُوجد فيه التغيير»[٧٣].

وحول المبدأ الماركسي القائل إنّ العمل باستطاعته أن يخلق شيئاً من العدم إلى الوجود، يرى بازرجان أن هذا المبدأ يتعارض مع العلوم التجريبية: «صحيح أن الفيزياء الحديثة لا تقول باستقلالية المادة والطاقة كما كان يُعتقد في السابق، وتقول بإمكانية تبدّل المادة إلى الطاقة، وتبدل الطاقة بسبب كثافتها إلى المادة، ولكن في كل الأحوال، وكما ذكرنا آنفاً، ليس باستطاعة العمل أو أية طاقة أخرى أن يخلق من جسم مادة معينة، أو من منظومة مادية معينة، أن يخلق بشكل لا محدود ومتزايد شيئاً أكثر وأفضل من محتويات الجسم أو المنظومة ـ الأم»[٧٤]. ومع ذلك فإن ماركس لم يكن يقصد من الخلق في هذا المجال خلق الإنسان من العدم، بل كان يقصد أن الإنسان إنما يكون إنساناً بالعمل (المقصود خلق الماهية وليس خلق الوجود).

إن مواجهة بازرجان للماركسية والاشتراكية دفعته إلى مواجهة (أريك فروم) الذي كان يدعو إلى نوع من الاشتراكية؛ ويحمل فروم فهماً خاصاً لاشتراكية ماركس، فهو يصل في تفسير أسلوب الإنتاج الاشتراكي إلى هذه النتيجة: إن الشعور بالمحبة المتبادلة في أبناء المجتمع يدفعهم للقيام بشكل مشترك بتوفير الحاجات الإنسانية للمجتمع الذي يعدّونه منهم وأنهم أجزاء منه، وهكذا فإن الإنتاج والمنتوج ليس أمراً منفصلاً عن الناس، كما أنه ليس من أجل الآخرين، بل يجد الإنسان نفسه دائماً في عملية الإنتاج. ويرى

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

بازرجان أن منهج (فروم) القائم على أساس الود والمحبة لا يستطيع أن يسد الفراغ في أفكار ماركس لإعطاء الحلول العلمية لدعم افتراضاته، ذلك لأنه أولاً، لم تحصل هذه النتيجة حتى الآن، وثانياً «من المستحيل القضاء على روح الاستثمار والربحية في الإنسان»[٧٥].

وهكذا يتجلى هاجسه الديني ودفاعه عن الدين في المواجهة مع كل الاتجاهات الفكرية الحديثة. ويَعُدُّ الاتجاهات الأربعة الحديثة: القومية، والليبرالية، والنزعة العلمية، والمذهب الإنساني (Humanism) من جملة الاتجاهات الفكرية التي غزت خلال سنوات أفكار وقلوب الإيرانيين وبالذات المتجددين والمناضلين منهم واكتسبت مكانة في أوساطهم، إلا أنها بعد فترة انتكست وتراجعت في المجتمع. ومنهج بازرجان في مواجهة هذه الاتجاهات هو أنه يَعُدُّها صائبة في صورة معينة، وخاطئة في صورة أخرى، وهو يحذر المجتمع من الجهل والعصبية والمبالغة في التمسك بهذه الاتجاهات[٧٦]، وعندما يناقش هذه الاتجاهات يسوق أولاً النوع المعقول والمقبول منها، ثم يعزز فكرته بآيات من القرآن الكريم، وبعد ذلك يستعرض مشاكل النوع غير المعقول لكل واحدة منها، وكمثال يشير إلى تأليه الشعب والوطن (في القومية) والتفسخ والخلاعة (في الليبرالية) وتأليه العلم واعتباره هدف الحياة (في النزعة العلمية) وتأليه الإنسان (في المذهب الإنساني)[٧٧].

وتأتي إشاراته المكررة إلى أقوال الغربيين حول تأييد الدين والتوجه المعنوي والروحي، كشاهد آخر أيضاً على اتجاه بازرجان الدفاعي[٧٨]. كما أن اهتمامه بمسألة دعوة النبي (ﷺ) وأساليبها خير شاهد على أهمية الدعوة والتبليغ لدى بازرجان. فلدى البحث عن «دعوة النبي» يشير إلى النظريات الخمس المطروحة حول تقدم وانتشار الإسلام: بالقوة والسيف، والتدخل الإلهي والمعجزة النبوية، وإثارة المشاعر والعواطف وتضليل الناس[٧٩]، ويرد

---

(٧٥) كتاب **بررسى نظرية اريك فروم** (= **دراسة نظرية أريك فروم**) (طهران: دفتر نشر فرهنك اسلامى، [د. ت.])، ص ٦٢ ـ ٦٦.

(٧٦) كتاب **بازيابى أرزشها** (= **استعادة القيم**)، ص ٣٩٠.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٩١ ـ ٤٤٩.

(٧٨) كمثال يراجع فوائد الدعاء في كتاب **الدعاء** وتمسكه بموضوعات «الكسيس كارل» ص ٥٩ ـ ٦٠ و٦٧، أو تمسكه بأقوال «فوشل دوكولانز» حول الدور الإيجابي للدين في الحضارات. انظر أيضاً: مقدمة كتابه: **نقش بيامبران در تمدن انساني** (= **دور الرسل في الحضارة البشرية**)، ص ١٣ ـ ٢١.

(٧٩) كتاب **دل ودماغ** (= **القلب والدماغ**) (طهران: شركت سهامى انتشار، ١٩٦٥)، ص ٥٤ ـ ٦٥.

على كل واحدة منها، ثم يشير إلى أن منهج النبي (ﷺ) في الدعوة كان عبارة عن تلاوة آيات القرآن الكريم وتربية المؤمنين[٨٠]، ويعتقد أن دعوتنا إلى الدين يجب أن تستند إلى أربعة مبادئ هي: انطلاق الدعوة من الإيمان القلبي والعمل والرغبة الشخصية، (التزكية وإصلاح الذات) والعمل بالمبادئ والأصول قبل الدعوة، والاستشهاد بالنتائج المفيدة والآثار الإيجابية للدين بدل التحليلات والتفسيرات الفلسفية والاستشهاد بالأدلة النظرية، وأخيراً التعاون والاجتماع في العمل الدعوي[٨١]، وكان شخصياً يسعى لتطبيق هذه المبادئ في عمله الدعوي.

وإذا أردنا تصنيف أساليب بازرجان في منهجه الدفاعي الجديد عن الإسلام والدين، فإننا نشاهد ثمانية أساليب أساسية في عمله، كسائر المدافعين عن الدين والدعاة إليه في فترتنا المعاصرة.

الأسلوب الاول هو عرض الموضوع بشكل لا يقبل النقض وقد أشرنا إلى هذا الأسلوب في موضوع الدعاء وطريقة معالجته للموضوع، كما أشرنا إلى أن هذا الأسلوب يلغي أساس العمل التبليغي والدفاعي.

الأسلوب الثاني هو إحالة الموضوعات والمسائل إلى جهل الإنسان. وكنموذج فقد أشرنا آنفاً إلى أنه لدى البحث عن نجاسة الكلب والخنزير، يثير بازرجان احتمال وجود بعض الميكروبات الضارة للإنسان في هذين الحيوانين بسبب عدم اجتنابهما لهذا النوع من الميكروبات. إن محور هذا الدفاع هو في الحقيقة إحالة الموضوع إلى جهل الإنسان. وكذلك الأمر لدى البحث عن الدعاء وتأثيره على الطبيعة وقدرته على خلق طاقات خراقة في الإنسان وتبديل هذه الطاقات إلى أمور مادية، حيث يشير هنا إلى عجز الإنسان عن فهم وإدراك هذه المراحل[٨٢]. أو لدى البحث عن القيامة حيث يثير في رده على المفكرين احتمال وجود القيامة (باعتبار أن المسألة مجهولة للمنكرين) ويطالبهم بقليل من التدبر والتفكير والشك في إنكارهم الحاسم للآخرة وفي إلغاء القيامة من حساباتهم ومسألة الجزاء والعقاب[٨٣].

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٨٢) **دعا**، ص ٥٨.

(٨٣) **عشق وبرستش** (= **الحب والعبادة**) (طهران: كانون نشر بزوهشهاى اسلامى، [د. ت.])، ص ١٦٧.

الأسلوب الثالث هو الاستناد إلى مبدأ الفطرة، وبإمكاننا الإشارة إلى هذا الأسلوب من خلال نفس مجالات الأسلوب الأول؛ إلا أننا نؤكد عليه أكثر من ذلك بسبب شيوع الاستفادة من هذا الأسلوب. وكما أشرنا، فإن بازرجان يستعين بهذا الأسلوب في مناقشته للماركسية. إن البحث الأساسي في كتاب **نيك نيازي** يتركز على مسألة الفطرة. ويذكر لدى هذا البحث الآية ٣٠ من سورة الروم حول الفطرة: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ ثم يعتبر أن الأديان والإسلام بالذات هي الفطرة التي أودعها الله تعالى في كيان الإنسان[٨٤]، وأن جميع الاتجاهات الأخلاقية والعلمية والفلسفية المختلفة للإنسان تعود إلى هذه الفطرة.

وفي بحث الفطرة لا يستطيع بازرجان أن يعمل شيئاً سوى أن يطالب الخصم بالعودة إلى الذات وبالبحث في داخله عن البواعث الفطرية، ذلك لأنه لا يستطيع أن يفعل أكثر من ذلك، بسبب أن مسألة الفطرة لا تخضع لا للدليل العلمي ولا للبرهان الفلسفي. فالفطرة قضية إيمانية، فمن كان يؤمن بطهارة الطينة البشرية وربانيتها فإنه يؤمن مسبقاً بما نقوله باعتبارنا المبشرين بهذه المقولة، وأما من يرى الإنسان بصورة أخرى فغن الإشارة إلى مبدأ الفطرة وأن «بواعث الخير تعود جذورها إلى نقطة مركزية واحدة هي ذات الإنسان»[٨٥] لا تستطيع أن تقوده إلى الإيمان وأن تدافع عن الله وعن المعنويات في مواجهة المنكرين.

ولأن بازرجان يعتقد بأن العبادة أمر فطري، فهو يرى أن البشرية إذا تخلت عن توحيد الله وعبادته فانها تتجه في عملية تعويضية إلى عبادة وتأليه أشياء أخرى «وتماماً كمصانع السيارات فقد ابتدعت البشرية موديلات متتابعة من الآلهة من قبيل: الإقطاعية، والقومية، والإمبريالية، والليبرالية، والرأسمالية، والأممية، والاشتراكية، و. . و. . والكثير من الاتجاهات الأخرى»[٨٦] ذلك لأنه لا العابد يفنى ولا العبادة ولا المعبود[٨٧]. وهو يطلق على تأليه وعبادة هذه الآلهة العصرية

---

(٨٤) **نيكنيازى**، ص ٤٦؛ **راه طى شده**، ص ٤٦ ـ ٦٢؛ **درس ديندارى (= الالتزام بالدين) نشريه دانشسراى تعليمات ديني**، ص ٢ ـ ٣، و**جهار مقالة**، «**إنسان وخدا**» ص ١٤، (هنا يشير بازرجان إلى كله باعتباره منشأ ومظهر جميع القيم التي يبحث عنها الإنسان).

(٨٥) **نيكنيازى**، ص ٥٢.

(٨٦) **جهار مقالة**، ص ٢٦.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

الحديثة، مصطلح (الشرك الجديد)[٨٨]. وعندما يبادر بازرجان إلى تفسير وتحليل الاتجاهات اللادينية وإحصاء أسبابها وعواملها، يكون ملتزماً مسبقاً بقاعدة أن الأصل في الإنسان هو الاتجاه الديني والتمسك بالدين إلا أن الطوارئ الخارجية والأصنام هي التي تحرف مسيرته عن التوجه الإلهي وتوحيد الله[٨٩].

الأسلوب الرابع هو ذكر فوائد الدين والشعائر الدينية، وقد أشرنا لدى البحث عن موضوع الدفاع عن الشعائر الدينية، إلى الفوائد والآثار التي يذكرها بازرجان لهذه الشعائر، كما أشرنا إلى أنه لو كانت هذه الفوائد هي عامل التوجه والتمسك بهذه الشعائر فإنه يمكن الحصول عليها عن طرق بديلة أخرى ودون قصد النية والصبغة الدينية.

ويعتقد بازرجان بضرورة وجود الدين، وأحد أدلته على ذلك هو (الإيديولوجيا) أي الحاجة لرسم الهدف والمسير والبرنامج العملي للحياة الذي يتقرر مصيرنا من خلاله[٩٠] ولا سيما في هذه الفترة الزمنية «حيث يؤدي أصغر خطأ في القيادة، أو أقل انحراف واختلاف في المسيرة إلى صدامات رهيبة (بسبب تقدم العلم والتقنية) وإلى نتائج خطيرة وخسائر لا تعوّض»[٩١]. والدليل الآخر هو ما يؤدي إليه الإيمان بالخالق من بث الأمل والنشاط والاعتماد والثقة في نفوس المؤمنين الذين يكتسبون مكانتهم الرفيعة تحت لواء العقيدة والمحبة[٩٢]. والدليل الثالث هو ضرورة وجود العقيدة والهدف المشترك للمجتمع، وما توجده الأديان من الالتزامات والعهود، وهذا الأمر «يفسح المجال أولاص للتعاون والتعاضد، ويوفر الأمر ثانياً وهو أكبر نعمة يخطى بها الإنسان بعد السلامة»[٩٣]. الدليل الرابع هو وجود عامل التنشيط والحركة في الدين: «أما في الجانب العملي، أي حيثما نجد التطورات والحركات التي تمارسها الشعوب المختلفة، أو التغييرات الأساسية التي يشهدها التاريخ، أو الحركات التغييرية التي يقودها قائد كبير أو شعب، أو حينما تقطعت سلاسل الأسر والاستبعاد وتمزقت حجب الجهل، أو شهد

---

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٨٩) يشير بازرجان إلى عوامل إنكار الخالق والرد عليها في كتاب **درس دينداري**، ص ٨٨ ـ ١٢٧.

(٩٠) **درس دينداري**، ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٩١) **جهار مقالة**، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٩٢) **درس دينداري**، ص ٦.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٧.

العالم خطوة تغييرية كبيرة. . كل ذلك إنما يحدث تحت ظل الدين أو الاتجاهات الفكرية الكبيرة»[٩٤]. الدليل الخامس هو أن الدين يقدم للبشرية محبوبها الحقيقي، أي الله سبحانه وتعالى. ويذكر بازرجان أربعة شروط للمعبود والمعشوق الحقيقي:

١ ـ أن يكون منسجماً مع رغبة الإنسان ومحبوباً وليس مفروضاً عليه.

٢ ـ أن يكون عاملاً لتقدم البشرية ورقيها وليس للجمود والهلاك.

٣ ـ أن يكون منزهاً من العيوب، سامياً، ولا متناهياً.

٤ ـ أن يكون موجوداً حقاً، وليس وهمياً ومصطنعاً[٩٥].

ثم يصنِّف ويرتِّب أنواع عبادات وتأليهات الإنسان بدءاً من تأليه وعبادة الذات (تأليه وعبادة الدنيا مادياً ومعنوياً) إلى تأليه النوع الإنساني، وتأليه المبادئ، وعبادة الله وتوحيده، ثم يذكر أن الله وحده هو الجامع لهذه الشروط الأربعة[٩٦].

الدليل السادس هو طرح مسألة القيامة والآخرة بواسطة الدين وضمان سلامة وبقاء المجتمع: «مالم يكن هناك الخوف من عقاب الآخرة والأمل والرجاء في ثوابها فإن أمور الناس لا تنتظم أبداً لمصلحة المجتمع. وما لم يكن الإيمان ومحبة الله عز وجل، فإن العقائد الأخرى لا تستطيع أن توقف تدهور الحياة البشرية التي تهددها أخطار الرغبة الجامحة للربح والفساد والأضغان وتأليه الذات»[٩٧].

إن جميع الأدلة المذكورة تخضع للمناقشة، فالدليل الأول يقوم على اعتبار الدين إيديولوجيا، وتنبع مشاكل هذا الأمر من التساؤل عن الدور الذي نعتبره للدين في المجتمع؟ هل الدين هو لإدارة شؤون المجتمع، أو لربط الإنسان بالسماء؟. الفرض الثاني هو محل قبول جميع المتمسكين بالدين والمفكرين الدينيين، أما إدارة المجتمع فلأنها تتطلب المناهج العلمية للتخطيط وتوفير الأمن والرفاه، فإن الدين ليس هو العامل الوحيد في هذه الساحة، واذا

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٨.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ٢٠.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٤٠.

(٩٧) **عشق وبرستش**، ص ١٧٩.

لم نقل ان اهتمامات الدين ليس هو هذا الأمر، فإن حضور الدين في هذه المساحة ليس بدون منافس على الأقل.

أما بعث الأمل والتنشيط، وإيجاد الهدف والعقيدة المشتركة، وإيجاد التعاون الاجتماعي وتوفير الامن والحركة، وضمان سلامة وبقاء المجتمع (الأدلة الثاني والثالث والرابع والسادس) كل هذه الأمور لا يتم اكتسابها عن طريق الأديان فحسب، بل هناك المدارس الفكرية والاتجاهات الإنسانية والمناهج العلمية للوصول إلى هذه الأمور. وحول الدليل الخامس ينبغي أولاً إثبات الحاجة إلى المعشوق والمعبود والجامع للشروط الأربعة، ثم الإشارة إلى ذلك المعبود والمعشوق هو الله، حتى يتم بعد ذلك دعوة المغرمين بذلك المعشوق إلى الدين.

الأسلوب الخامس هو ذكر الدور الإيجابي للأنبياء في التاريخ. فبازرجان يعدّ الأنبياء هم البُناة الأساسيون للحضارة، ذلك لأن هؤلاء: أسسوا أسس الايمان والأخلاق، ودعوا الناس إلى أفكار وأحكام يجدون تحت ظلها التآلف والاستقرار والثقة المتبادلة، وهكذا كان يتوافر التعايش الاجتماعي الذي هو شرط وجود واستمرارية الحضارة»[٩٨]. وحسب اعتقاده، فإن الدور الإيجابي للأنبياء في الحضارات كان يتجلى في خلق الوحدة والقضاء على الأختلافات[٩٩]، وقيادة الناس لتأليف الأمة الواحدة[١٠٠]، ورفض الاحتكار والاستبداد[١٠١]، ورفض التسلط[١٠٢]، والدعوة للسلام[١٠٣].

وفي كتابة **درس ديناري** يستعرض أدلة ضرورة وجود الأنبياء ودورهم الإيجابي وضرورة الاهتمام بماكنتهم الرفيعة، وهي بإيجاز: نهضة الأنبياء العظيمة ونضالهم الاستثنائي والشاق ضد الأفكار والتقاليد والأمور المعاصرة لهم، جهودهم وتضحياتهم واستقلالهم وعدم الاستعانة بالقوى الأخرى لتعزيز المصالح الخاصة أو ضمان التسلط القومي والهيمنة السياسية والسعي لتغيير

---

(٩٨) كتاب فخر الدين حجازي، **نقش بيامبران در تمدن انسان (= دور الأنبياء في الحضارة البشرية)**، مع تقديم مهدي بازرجان (طهران: بعثت، [د. ت.])، ج٢، ص ١٠.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٣١، ٣٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

أفكار وعقائد وسلوكيات الناس والهيمنة على عقولهم وعوطفهم وهي مهمة شاقة جداً، الفارق الكبير بين تعاليم الأنبياء وبين الأفكار المألوفة والاهتمامات البشرية إيجاد الحركة والتقدم والهداية والتربية، واكتشاف الحضارات لحقيقة هذه الأمور بعد حصول التقدم(١٠٤).

وفي موضوع آخر يرى المنهج الأساسي والهدف الرئيسي للأنبياء هو إضفاء القيمة على الإنسان، والاهتمام بأبناء البشر، وتربيتهم والتركيز على الوجود الإنساني بمثابة الأساس في الكون، وإضفاء القيمة على المجهودات والأنشطة الإنسانية(١٠٥).

واذا كانت هذه الأمور تذكر للدفاع عن مكانة الأنبياء ودورهم في الحياة ـ وهو كذلك ـ فإن الشيء الوحيد الذي تثبته هذه الأمور هو ضرورة وجود مصلح ومفكر في المجتمع وليس ضرورة وجود النبي، ذلك لأن بناء الحضارة والعمل على تقدم البشرية في المجالات المعنوية والمادية وإضفاء القيمة على الإنسان، والتركيز على التربية والنشاط والحركة.. كل هذه الأمور يمكنه أن تكون من اهتمامات كل مصلح ومفكر وليست هي شؤوناً خاصة بالأنبياء، وغاية ما يمكن إثباته بهذا الأسلوب هو أن الأنبياء كان لهم دور المصلحين في التاريخ لأنه ينفي وجود منافس لهم في هذه المهام.

الأسلوب السادس هو الاستعانة بالمشاكل والمعضلات التي تعانيها البشرية لتقديم الدين كحل، وذلك من خلال عرض المشاكل بوصفها ناجمة عن عدم الاهتمام بالدين أو انكار دوره في الحياة، وأن هذه المشاكل سرعان ما تجد خلولها المناسبة بالعودة إلى الدين ومما يستدعي الاهتمام أنّ جميع الدعاة والمدافعين عن الدين الذين يستخدمون هذا الأسلوب لم يقدموا أي برنامج عملي من الدين لمعالجة المشاكل، ولا يتجاوزون القول إنّ الدين يعالج هذه المشاكل من دون تقديم توضيح.

ونشير كنموذج لهذا الموضوع إلى العبارات التي يسردها تحت عنوان: «البشرية بين التحرر والضياع»: «والموضوع الآخر الذي يضاعف حاجة الإنسان الحضاري إلى الدين بالمعنى الواسع للكلمة الذي يشمل الأديان المشركة والتوحدية والمذاهب الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية، ولكن الدين

---

(١٠٤) درس ديناري، ص ٥٤ ـ ٦١.

(١٠٥) جهار مقالة، ص ١٢٧، ١٣٢.

التوحيدي تكون استجابته لهذه الحاجة البشرية أكثر من غيره يوماً بعد آخر هو الزوال التدريجي، ولكن الحتمي، للمشاعر والقوى الغريزية التي ورثها الإنسان من المرحلة الحيوانية»[١٠٦]. ويشير إلى التضحيات باعتبارها جزء من هذه المشاعر والقوى الغريزية.

إنه يعتبر عامل اليأس الناجم عن المشاكل وعن اخفاق المدارس الفكرية المختلفة وسيلة للتوجه نحو الإسلام: «سيأتي اليوم الذي ينتفض فيه الإنسان اليائس من الحكومات والمبادىء السائدة والرافض للتكالب على الدنيا، ليعتنق بشكل جماعي وعلى المستوى العالمي دين ابراهيم ومحمد ـ عليهما السلام ـ ويوجه برغبة واخلاص كل آماله وأفكاره وجهوده نحو خالق السموات والأرض»[١٠٧]. وهو يرى البرامج الدينية قادرة على الاستجابة لكل هذه الآمال. ويجعل بازرجان مشاكل المجتمع البشري، لدى البحث عن حاجة الإنسان للدين، مقدمة الاستدلال على الموضوع[١٠٨]، إلا أنه لا يوضع ما يعنيه من الدين وبرامجه التي ينبغي أن تعرض بصورة إطار وخطة وسياسية متكاملة.

ان الصورة التي يعرضها بازرجان عن عالم بدون أنبياء هي صورة قاتمة ورهيبة، وذلك لكي يحقق هدفه في استغلال هذا الجو القاتم، وإفساح المجال للتركيز على دور الأنبياء: «إن الأنبياء وحدهم يفتحون أمام الإنسان أفقاً لامتناهياً من العظمة الإلهية. ولو استطاعت النظم الاقتصادية المادية أن تكفل على البطالة والضجر. ولكي يتخلص الإنسان من هذه المشكلة ويجد ذريعة للعمل والنشاط، عليه إما أن يدمِّر ما بناه وينسف الأمن والنظام، لكي يجد موضوعاً ومجالاً للتحرك والعمل والنشاط (كما يشهد التاريخ السابق والمعاصر على ذلك بصدق) وإما أن ينتظر ويطلب شيئاً أسمى خارج حدود الدنيا والمادة»[١٠٩].

ولدى البحث عن موضوع علاقة الإنسان بالله ولتوضيح الحاجة إلى الدين والأنبياء والخالق يشير إلى أمرين: الأول «صحيح أن الإنسان استطاع ـ بشكل عام ـ أن يحرز التقدم والتطور وفي الوسائل والمقدمات، إلا أنه في المقابل فقد أشياءً كثيرة أخرى، فبإزاء ما حصل عليه الإنسان بسبب ما بذله من

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

جهود، تخلّفَ حتى عن الحيوانات في مجال المواهب الطبيعية»[١١٠].

الأمر الآخر: «إن الإنسان، رغمَ كل ما أحرزه من التقدم والتحضّر، واكتسابه لوسائل الأمن والرفاهية، لم يصل مطلقا» إلى مستوى الطمأنينة والراحة الحقيقية. إنه لم يتخلص من الحرب، ولم يحن الوقت لكي يضع سلاحه على الأرض»[١١١]..

ولهذا السبب فإن نظرته إلى الحضارة العصرية هي نظرة سلبية: «عندما نتدبر بعمق فيما تفخر به (هذه الحضارة) من التخطيط والنبوغ أو التقدم في الخدمات، نجدها ليست أكثر من المراوحة في مكان واحد، أو الركض وراء السراب. وكلما أرادت أن تصحح أخطاءها السابقة، سقطت في خطأ جديد»[١١٢]. وبعد ذلك يشير إلى الأعراض السلبية للحضارة الجديدة من: النهم، والسكر، والشهوانية، والبحث عن الشهرة، والاهتمام بالكماليات، وما يقع فيها من الظلم والتعدي والاستعباد والاستغلال والاستعمار والمكائد وعبادة الدنيا[١١٣]؛ ولحل هذه المشاكل لا يعتقد بازرجان بالحلول التي يقدمها المفكرون والاجتماعيون الذين يركزون على الأمور الاقتصادية ويعدّون الظلم ناجماً عن سوء الإدارة للاقتصاد، ولا بالحل الذي يقدمه المصلحون الروحيون الذين يرفضون الدنيا بشكل كامل، بل هو يؤمن ان الأنبياء هم الذين قدموا المنهج الصحيح للبشرية عن طريق الجمع بين الدين والدنيا والاجتناب عن الأعراض السلبية للاتجاه الخالص للدنيا أو الاهتمام البحث بالآخرة[١١٤].

وفي هذا النوع من الاستدلال والدعوة إلى الدين تمكن عدة افتراضات: الافتراض الأول هو تدهور أوضاع العالم بسبب الحضارة، وهو افتراض مشكوك بشدة، حتى إن بازرجان نفسه لا يستطيع أن ينكر أهمية الآثار الإيجابية للحضارة في غير المواضع التي يريد فيها تضخيم دور الأنبياء والدين. الافتراض الثاني هو إمكانية خلو الحياة من هذا النوع من المشاكل والأعراض. وهذا الأفتراض ينطلق من نظرة مثالية بحتة وغير ناضجة. فرغم أن الإنسان قادر على تقليص المشاكل والفساد والعصيان عن طريق السعي والعمل إلا أنه لا يستطيع

---

(١١٠) المصدر نفسه، مقالة «إنسان وخدا»، ص ١٢١.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١١٢) المصدر نفسه، مقالة «خدا واجتماع»، ص ٧٣.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٨.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨٢.

القضاء عليها تماماً. فالغفلة والاتجاه إلى الدنيا، هما من مستلزمات الحياة البشرية، وليس بالإمكان أن نجمع في الدنيا كل الأشياء معاً. الافتراض الثالث هو أن الدين ومنهج الأنبياء يحتوي على حلول لجميع هذه المشاكل. ورغم أن ظاهر هذا الكلام جميل ومقبول، إلا أنه قائم على الإبهام. فإذا اعتبرنا أن مناهج الأنبياء والأولياء تصلح اليوم أيضاً لتسامي الإنسان وربطه بالسماء، فإن بازرجان شخصياً وعامة المفكرين الدينيين يؤمنون بتطور الحياة الاجتماعية والدنيوية، وبضرورة التهذيب وإدخال التعديلات على المناهج التي تعرف لدنيا اليوم بأنها مناهج الأنبياء. ففي العصر الحاضر لا توجد علاقة مباشرة بيننا وبين الأنبياء، بل إننا نواجه القراءات المختلفة الموجودة عبر التاريخ عن مناهج الأنبياء. وتصطبغ كل هذه القراءات بألوان وظروف أزمنتها، وقلما تنفع للزمن المعاصر. فإذا لم نستطع اليوم أن نقدم النظريات المطروحة حول مشاكل المجتمع البشري على شكل برامج جزئية ومحددة، فهل يحق لنا أن نستغل شخصية الأنبياء ونقدم العموميات التي نفكر بها كحلول وحيدة للمشاكل القائمة؟.

أما الإشكال الآخر في هذا النوع من الدفاع عن الدين فهو أنه لو اعتمدنا في منهج الدعوة إلى الدين على المشاكل القائمة، فإنه من الممكن أن تتقلص هذه المشاكل شيئاً فشيئاً الأمر الذي يعني أن التوجه نحو الدين يتضاعف، وهكذا العكس، وإن الدعوة إلى الدين على هذا الأساس لا تنسجم مع اعتبار الدين أمراً فطرياً يكمن في طبيعة الإنسان.

والإشكال الثالث هو أننا نتساءل: بأية أساليب يمكن حل هذه المشاكل؟. هل المشاكل الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع البشري تحل عن طريق التخطيط والعلم التجريبي أم عن طريق المعجزة والدعاء والتوسل؟ فهو شخصياً يقول إن هذين الأمرين لا ينفصلان. فإذا كانا لا ينفصلان، وإذا كان حل المشاكل يعتمد على قدرات الإنسان المعنوية والمادية، فلا يصح إذن أن نضخم مشاكل أحد القطاعين للتأكيد على أهمية القطاع الآخر.

الأسلوب السابع هو الزعم بأن جميع المكاسب البشرية اليوم ـ وبالطبع بدون آثارها الجانبية السلبية ـ موجودة في الإسلام، بل الادعاء بأن فيها الأفضل. إن الغموض والرمزية التي تكتنف بعض النصوص الدينية، والمسافة التاريخية التي تفصل بيننا وبين الأولياء والأنبياء، وفّرت إمكانية اللجوء إلى تفسير النصوص بأي شكل متاح، والادعاء بوجود كل شيء في الدين والقرآن بدءاً من الميكروب وأبولو إلى نظرية التكامل، وبدءاً من النزعة الإنسانية إلى الاشتراكية.

وتوجد الشواهد الكثيرة من هذا النوع من الموضوعات في كتابات بازرجان. ففي أحد كتبه يرى أن موضوع التكامل جاء في القرآن قبل أن يتطرق إليه داروين: «فقبل داروين بثلاثة عشر قرناً، وقبل ظهور علوم النظم الكونية بأربعة عشر قرناً، أعلن القرآن التكامل بالنسبة إلى الإنسان والكون هو من المبادىء التوحيدية. وقد تحدث عن مبدأ تكامل الإنسان وظهور الحياة قبل علماء الأحياء بكثير، فحدَّد الاتجاه والطريق للتكامل، كما وضَّح الهدف والغاية، وأيْضاً وضع أمامنا وسائل ومستلزمات التكامل. فالتكامل في القرآن لا يقارن بالتكامل العلمي سواء من ناحية المقياس أو المسير أو الهدف»[١١٥].

ولدى البحث عن النزعات الفكرية المعاصرة ـ التي أشرنا إليها آنفاً ـ يذكر بازرجان أن الجوانب الإيجابية في المذهب الإنساني (هيومانيسم)، والاشتراكية والنزعة العلمية (سيانتيسم)، والليبرالية مذكورة في القرآن دون آثارها الجانبية السلبية، أي أن هذه الاتجاهات والنزعات موجودة في الدين ولكن بدرجة أفضل وأقل سلبية[١١٦]. أو إذا كان موضوع التطور والانقلاب والتجديد مثاراً في عالم اليوم، فإنه يعدّ أن الأديان هي التي تشكل منشأ ومبدأ التطور والانقلاب والتجديد[١١٧]. أو إذا كانت البرغماتية تحظى باهتمام كبير في العالم المعاصر، فإنه يقول إن جميع تلك الخصائص كامنة في الإسلام والقرآن[١١٨].

وفي نقاشه مع ماركس وفروم، يعدد بازرجان قضايا ومشاكل الإنسان المتحضر من وجهة نظرهما كالتالي: التكامل والحرية، العشق والحياة، شخصية وذاتية الإنسان، الوحدة والتغرب، لغز الحياة وقلق الإنسان، الأخلاق والأمن الاجتماعي، الملكية والتجارة والربح، استغلال الإنسان ومسألة المساواة والعدالة، الرأسمالية والديمقراطية والاشتراكية الإنسانية ويضيف عليها ثلاث قضايا أخرى هي: سعادة الإنسان ومصيره، الوحدة البشرية والحكومة المستقبلية، والعلاقة بين المادة والروح أو الدنيا والدين[١١٩]. ثم يشير إلى عجز هؤلاء وقدرة

---

(١١٥) كتاب **توحيد، طبيعت، تكامل** (طهران: انتشارات قم، [د. ت.])، ص ٣٧.

(١١٦) **بازيابي أرزشها**، مقالة «جهار إيسم» لدى الحدث عن المذهب الإنساني وأن القرآن والإسلام تحدثا عن الإنسان قبل أصحاب المذهب الإنساني من أمثال ماركس وفروم، ولكن بدون القيود والمشاكل الموجودة في هذا المذهب، انظر: **بررسى نظرية اريك فروم** (طهران: دفتر نشر فرهنك اسلامي، [د. ت.])، ص ٣٣ ـ ٥٦.

(١١٧) كتاب **جهار مقالة**، «مقالة خدا واجتماع»، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(١١٨) كتاب **براكمانيسم در اسلام** (= **البرغماتية في الإسلام**)، ط٣، ص ٧ ـ ١٥.

(١١٩) كتاب **بررسى نظرية اريك فروم**، ص ١٤٧، ١٦٨.

الأسلام والقرآن على حل المشكلات، وإلى أن كل كلام صحيح صدر من هؤلاء فن الإسلام والقرآن سبقهم في ذلك(١٢٠). وهكذا ينبغي أن نفهم قدرة الدين على معالجة القضايا المختلفة من وجهة نظر بازرجان والكثيرين عن الدين.

ولكن هذا الأسلوب يواجه عدة إشكالات: **الإشكال الأول** هو أنه لو كانت كل هذه الموضوعات قد جاءت مسبقاً في الإسلام والقرآن قبل أن يطرحها الغربيون؟

الإشكال الثاني هو حذف الوسائط المعرفية في هذه الموضوعات. فالمستدلون بهذه الأمور يغفلون عن أنهم يفهمون القرآن ويتدبرون فيه اليوم بواسطة العلوم الحديثة والمعلومات السياسية والاجتماعية الجديدة، ومن الطبيعي أن تكون هذه القضايا مورد اهتمامهم، ولأنهم يؤمنون بالإسلام والقرآن فإنهم لا يستطيعون أن يجعلوا الإسلام والقرآن ساكتين عما يرونه إيجابياً ومفيداً. ولذلك فهم يستخرجون ما يشاؤون من الإسلام بسهولة وهكذا فإن البنية الرمزية والعمومية لبعض الآيات القرآنية والموضوعات الدينية يساعد على هذا الأسلوب، ولكن هناك الكثير من نقاط التعارض وعدم التناغم أيضاً.

الإشكال الثالث هو في كيفية مواجهة هذه القضايا الكثيرة. ففي بداية إثارة هذه الموضوعات وعدم ظهور قوتها وكان المستدلون بكل سهولة يشيرون إلى لادينيتها وأحياناً إلى تعارضها مع الدين، ولكن حينما اكتسب هذه الموضوعات قوة تدريجية (القوة العلمية أو القوة السياسية والاجتماعية) اضطر هؤلاء المتمسكون بالدين إلى تأييدها، وفي المرحلة الثالثة، ولكي لا يتخلفوا عن الركب، أخذوا يزعمون أن هذه الموضوعات هي عين الدين بل يوجد في الدين ما هو أفضل منها. إن هذا النوع من المواجهة هي مواجهة خاطئة جداً، ففي الوقت الذي يعد نوعاً من البناء على الرمال المتحركة فإنه يؤدي يوماً بعد آخر إلى إضعاف موقف الدين والمتدينين في المجتمع، ذلك لأن هذا النوع من المواجهة يكشف عن عدم وضوح موقف ومكانة الدين لدى دعاته، فهم لا يعرفون، هل جاء الدين لاكتشاف المكروب وأبولو ونظرية داروين في التكامل، أم أنه نظرية اجتماعية وسياسية، أو هو مذهب عرفاني فلسفي.

وأخيراً، فإن الأسلوب الدفاعي الثامن الذي ينتهجه بازرجان ازاء المفتونين بأوروبا الذين يلتقطون موقفهم اللاديني من الأوروبيين هو القول بأن

---

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨، ٢١٢.

أوروبا دينية أيضاً، بل أكثر دينية من المجتمع الإيراني. ومقدمات هذا الاستدلال هي: أولاً (الفطرة): إن الإنسان لا يهرب من الدين، فإذا لم يعبد الله تعالى فإنه سيتجه إلى عبادة أرباب آخرين[١٢١]. المقدمة الثانية هي أن عامة الناس (في أوروبا) يتمتعون ـ أولاً ـ بقلب سليم، ويد نظيفة، وروح مضحيّة. وقلما يشاهد الإنسان التحايلات، والخدع، والممارسات المؤذية للناس الشائعة في أوساطنا. فهم يراعون الأمانة والمسؤولية في أعمالهم، ونادراً ما نشاهد فيهم التطفيف أو الرشوة، وفي المجال التعاطف الإنساني يخدمون الآخرين إلى حد التضحية... وثانياً، إن مجتمع رجال الدين الذين يشكلون القيادة الدينية يقيمون بصورة لائقة بوظائفهم، وفي الحقيقة لأنه لا توجد هناك فواصل بين الدين والحضارة فإن الناس لا يشعرون بأن الكنيسة غريبة عنهم، كما أن رجال الدين أيضاً لا يرون الناس والحضارة الحديثة منفصلة عنهم... فرجال الدين الأوروبيون ـ وخلافاً للكثير من المشايخ عندنا ـ يتمتعون إضافة إلى معلوماتهم الدينية بمعلومات واسعة في مجالات أخرى كالتاريخ، والرياضيات، والعلوم التجريبية، والحقوق والاقتصاد، وحتى فنون الهندسة، والعلوم السياسية والعسكرية، حتى الفنون الجميلة»[١٢٢] ولهذا السبب فإنه «ليس الأوروبيين يعتنقون الدين فحسب، بل إنهم يتقدمون علينا نحن المسلمين في الإقبال عليه والاعتقاد به. وقد نظموا هيكلية شؤونهم الدينية على أساس معين ومنظم»[١٢٣]. أما المقدمة الثالثة فهي بساطة الديانة المسيحية وعدم وجود التكاليف الكثيرة مما يسهل توجّه الناس إلى الدين[١٢٤].

ولكن إلى جانب هذه الميزات يذكر بازرجان نقاط ضعف المسيحية وهي صغر المساحة التي تغطيها، وضعف التأثيرات وعدم استدلالية الدين المسيحي، وعدم قابلية التعاليم الأخلاقية للتطبيق بالمقارنة مع الإسلام[١٢٥]، ويشير في الوقت ذاته إلى أن نقص الأوروبيين (من ناحية الدين) لم يكن عديم المنفعة لهم، فقد أدى إلى دعم تطور الفكر وحرية المعتقد، اضافة إلى ذلك

---

(١٢١) كتاب **مذهب در اوربا (= الدين في أوروبا)**، ط ٤ (طهران: شركت سهامى انتشار، ١٩٦٥)، ص ١٥.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٣.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٧.

فإن الأوروبيين سلكوا طريق البحوث والتحقيقات استناداً إلى قدراتهم الذاتية ولأنهم سلكوا هذا الطريق عن وعي وتفهم فقد كسبوا نتائج طيبة، إلا أننا نحن المسلمين قد حرمنا منها رغم ما عندنا من الشريعة الغّراء»[١٢٦] وهو يأسف لحال الأوروبيين لأنهم رغم قلوبهم السليمة وأفكارهم المتفتحة لا يتمتعون بدين متقن واسع يستندون اليه ويجعلونه سداً منيعاً أمام القوى الحيوانية، لكي يحوّل الوسائل والأدوات الكثيرة التي تعمل اليوم على طريق الهدم وشقاء البشرية، إلى طريق الخدمة وتوفير السعادة للمجتمع»[١٢٧].

ونتيجة كل هذه المقدمات هي أنه كان الدين ولا يزال موجوداً في أوروبا وهو شائع بين الناس، منظم ونظيف أيضاً. أي أنه يقوم على قلوب سليمة وأدمغة مستنيرة، إلا أنه دين ناقص بالنسبة إلى الحاجات المعاصرة»[١٢٨].

إن هذا الأسلوب من الاستدلال بالإضافة إلى أنه يتعارض مع نظراته السلبية بالنسبة إلى الحضارة المعاصرة وحول تعارضها مع الدين، بينما ينظر هنا إلى دين أوروبا بسبب اندماجه مع الحضارة بنظرة تعدّ إيجابية، يواجه إشكالين: أولاً: إنه يعتبر كل اتجاهٍ اتجاهاً دينياً، وهكذا فإنه تتداخل الحدود بين الدين واللادينية، وثانياً: إنه يغفل عن أن جميع المذاهب والنظريات المطروحة في أوروبا الحديثة تتعارض مع الدين التقليدي ومع كل ما يطرح تحت مسميات الدين.

وبنظرة إجمالية وعابرة على مجموعة الأساليب والمناهج التي يتبعها بازرجان في الدفاع عن الدين والدعوة اليه، نشاهد أن استدلاله القوي للدفاع عن الدين هو ذلك النابع من هاجسه وإيمانه الديني، وأن الأنواع الأخرى من الدفاعيات لا تخلو من نقاط ضعف. وهكذا فإن الموضوعات التي يثيرها بازرجان، ربما تستطيع أن إيمان المؤمنين، أما المنكرون للدين وغير المؤمنين به فإنها لا تقنعهم.

ثانياً: المدخل إلى الدين

نشأ بازرجان في أحضان العلوم التجريبية، وقضى سنوات طويلة في تدريس هذه العلوم والاشتغال بالأمور التقنية القائمة عليها، وقد لمس ميدانياً الفوائد العلمية والدنيوية لهذه العلوم وقدرتها على حل عقد الحياة، وذلك في

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

فترة دراسته في الغرب وأثناء العمل في ايران. من هنا فانه كان يواجه المسيرة الثقافية المنطلقة من العلوم التجربية بتفاؤل أكبر بالنسبة إلى المناهج الفلسفية والعرفانية والفقهية الموجودة في المجتمع، وكان يؤمن أن العلم لا يطور الحياة الدنيوية للإنسان نحو الأفضل فحسب، بل يهيّء البيئة الاجتماعية للإقبال على الدين بشكل أفضل: والآن حيث تم تحرير أساس الأمور من أصحاب السلطة والمال، وأخذت العواطف الأخلاقية أيضاً تنسحب لصالح العقل والمنطق، وسوف يتقرر على ضوء العلم ويكون هدفه التكامل عن طريق العمل»(١٢٩). أو أنها تؤيد الدين بشكل من الأشكال: واليوم فان التقدم العلمي، ومكتسبات الحضارة والصناعة تشهد على الرؤى المستقبلية للقرآن، وتسهّل إدراك تلك المفاهيم والإمكانات إلى حد بعيد»(١٣٠).

فهو يرى أن العلوم المعاصرة ساهمت في كشف أسرار القرآن وإثبات كونه من عند الله. مثلاً نستفيد من علم الأحياء وعلم الأجنة لتأييد الخلق وتطورات الإنسان السابقة واللاحقة، ومن علم الأنواء الجوية لتطبيق الآيات على الظواهر الجوية(١٣١)، كما أن علم الاجتماع وعلم النفس اللذين يعتمدان على نظرية أصالة الإنسان لإنكار الدين والخالق، ويصنعان الإيديولوجيات والمبادىء الأخلاقية أو العلمية التي تحل محل الأديان، يعترفان بعدم وجود أي مبدأ أو منهج كالقرآن استطاع أن يسمو بمكانة الإنسان ويعترف بحقوقه ويؤديها إليه. . . وبنظرية النسبية الجديدة لآينشتاين نستطيع أن نفهم بشكل أفضل بعض الآيات القرآنية حول الأنتقال من الدنيا إلى الآخرة، واقتراب الساعة، وبعض الظواهر الغامضة. والكمبيوتر، هو الآخر يساعدنا في هذا المجال، فباكتشاف رموز مفاتيح السور تثبت أصالة القرآن وصيانته من أيدي العابثين، كما تظهر بذلك المعجزات العددية في القرآن والتي تعد بالعشرات»(١٣٢).

ولأن بازرجان يولي العلوم التجريبية اهتماماً كبيراً فانه يدخل في عموم

---

(١٢٩) كتاب: **راه طى شده**، ص ٤٥. في هذا الكتاب يعد الإنسان المعاصر أكثر استعداداً لفهم الحياة الآخرة والإيمان بها بسبب سعة معلوماته العلمية. (ص ١٥٧ ـ ١٥٨).

(١٣٠) كتاب: **ذرة بى انتها**، ص ٢٠.

(١٣١) انظر كتاب: **باد وباران در قرآن** (= **الرياح والأمطار في القرآن**)، باهتمام سيد محمد مهدي جعفري.

(١٣٢) كتاب: **بازكشت به قرآن** (= **العودة إلى القرآن**) (طهران: انتشارات قلم، ١٣٦٤ هـ. ش.)، ج ٤: **«انسان بينى قرآن» (= نظرة القرآن إلى الإنسان)، ص ٤٠.**

الموضوعات والقضايا الدينية عبر هذه البوابة، وحتى الأمثلة التي يسوقها لتوضيح المسائل فهي أمثلة علمية. فعلى سبيل المثال: عندما يتحدث عن مشكلة النبي موسى (عليه السلام) مع بني اسرائيل لوضعهم على الصراط المستقيم، يشبه هذا العمل بقانون حفظ التعادل غير المستقر»[١٣٣].

وفي موضوع إحياء الدين، فإن تصوير البحث ونظرته التاريخية للأديان فهو يأخذ نموذج الـ (انتروبي) الموجودة في الطبيعة وضرورة مضاعفة الطاقة في الدين من أجل إبطاء مسيرة الشيخوخة: كانت الأديان بمرور الزمن وبسبب تعامل الناس تأخذ اتجاهاً انحدارياً، وتتعرض للتأكل والضعف وتتجه نحو الفناء، وكذلك كان نظام طبيعي، فحينما يترك لحاله فإنه تضاعف إليه الكهولة بصورة مستمرة (انتروبي) وينتهي في النهاية إلى الخمود والانطفاء. إن تشذيب وإحياء الأديان أيضاً لا يتحقق من خلال مسيرة عادية، وإذا ما وجدت بعض القفزات في حالات غير طبيعية فإن ذلك لا يتصوّر إلا من خلال قوة خارجية تعيد الروح إلى المسيرة استناداً إلى الهامات وترتبط بالينابيع السابقة»[١٣٤] وهو يعبّر عن عمل الأنبياء بأنه عودة النظام إلى حالته الأولية باضافة الطاقة عليه.

وكما يلاحظ في النموذج المذكور، فإن الاستعانة بموضوعات الـ (ترموديناميك) (Thermodynamics) وبالذات الـ (انتروبي) يبدو أمراً شائعاً في أثار بازرجان، وهو يستعين في كل موضوعاته بمعادلات الـ (ترموديناميك)[١٣٥].

---

(١٣٣) **ذرة بي انتها**، ص ٤٣.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٣٥) للمزيد من النماذج، انظر: ١ ـ **اسلام ومكتب ايده آل**، ص ١٢، لدى البحث عن حياة الدين، ومناقشة الظاهرة المضادة للـ «انتروبي» في الحياة؛ ٢ ـ **ذرة بي انتها**، ص ٨٥، تفسير الـ «انتروبي» باعتباره الحد الفاصل بين الدنيا والآخرة؛ ٣ ـ **جهار مقالة**، مقالة اسلام وجوان، يشير في هذه المقالة إلى الإنفاق، والزهد، والصوم، والتقوى، والشهادة، وخدمة الناس، ومنع العجب والغرور، والدعاء بوصفها عوامل تنشيط الإسلام (باعتبار ٧ في معادلة (w=u-Ts) وعوامل تخفيف الأنتروبي لمنظومة الدين في المسيرة باتجاه الزوال (ص ١٨١ ـ ١٩٦). وتؤخذ في هذه المقالة أمور كالحميّة، والركون إلى الدنيا، والتوجه نحو الكماليات، والاعراض عن الدنيا والتصوف في العالم الإسلامي، والابتعاد عن الأمة الإسلامية الكبيرة، والإكتفاء بالمراسيم الظاهرية للدين. وتوظيف الدعاء لخدمة المصالح الظاهرية، واستهداف كمال الأهداف الاجتماعية بدلاً من الله، والتقليد والتبعية والعلاقة بالأجانب في الأوساط الشيعية في الفترة الأخيرة، تؤخذ هذه الأمور كعوامل لتخفيف (W) وزيادة الأنتروبي في العالم الإسلامي (ص١٩٨ ـ ٢٠٨)؛ ٤ ـ **عشق وبرستش**، الفصل السادس (الترموديناميك في الاجتماع والاقتصاد) والسابع (الترموديناميك في الأخلاق) والثامن (الترموديناميك بعد الحياة)؛ ٥ ـ **ذره بى انتها**، ٩٤، تفسير الوحي والإشراق بوصفها من عوامل تكميل الأنتروبي.

الموضوع الآخر الذي يبدي رغبته الشديدة فيه هو موضوع النهايات الصغرى والكبرى في الرياضيات. فعندما يريد بازرجان التحدث عن أهمية العمل والجهود الجزائية والفلسفة البراغماتية يستفيد من موضوعات النهايات الصغرى. ففي حساب التكامل (في الرياضيات) ينتهي العدد من النهايات الصغرى إلى الأعداد الكبيرة، ويريد بازرجان الاستنتاج بضرورة عدم تجاهل هذه النهايات الصغرى: «(نحن) نبحث دائماً عن حلول لمشاكلنا أو نفتش عن النوابغ الذين يقدمون لنا هذه الحلول دون صعوبات كمصانع إنتاج السيارات. صدقوني إن هذا هو منهج تفكير أغلب الإيرانيين والمتعلمين منهم. إنهم يرون العناصر الصغيرة، صغيرة حقيقة وخالية عن أية قيمة وأهمية»[١٣٦] وهو يحاول بهذه الطريقة أن يوضح نقاط الاختلاف بين الشعوب المتقدمة والمجتمع الإيراني: «إن النهايات الصغرى تتجلى عن طريقين، الأول؛ عن طريق حساب التكامل أو الطاقة الجمعية، والآخر: عن طريق المشتق، وبترتيبه النسبي، فمجرد تحسن معدل وضع الأفراد والأسلوب الأخلاقي المعتاد في مجتمع ما بالمقارنة مع مجتمع آخر ولو بنسبة ضئيلة، فإن هذا الاختلاف البسيط يجعل المجتمع الأول متقدماً على المجتمع الثاني»[١٣٧].

والمجال الآخر الذي يستفيد فيه من هذا الموضوع الرياضي هو لدى توضيح العلاقة بين الله والإنسان. فبازرجان يعتبر الإنسان من النهايات الصغيرة في حين يعتبر الله كبيراً إلى ما لانهاية[١٣٨]، وحتى يرى أن الإنسان من نهايات الدرجة الثانية: «إننا محدودون جداً من جهة زمن عمرنا القصير جداً الممتد بين الولادة والموت، وكذلك فإن حياتنا مقطوعة ووعينا محدود من جهة ما نواجهه من غيبوبات وتعطيل الطاقات والنعاس والنوم المحيطين بنا... إن قدراتنا أيضاً هي نوع من النهايات الصغرى من الدرجة الثانية، ذلك لأن أعلى مستوى من قدراتنا البدنية بالمقارنة بطاقات الدنيا هي بدرجة (E) (ايسلين)، ثم إن (E) بعد العمل والعطاء يصاب بالتعب وسرعان ما ينتهي إلى الصفر. أما الله فانه بريء من هذين الأمرين وهو كبير إلى ما لانهاية وفوق ذلك»[١٣٩].

---

(١٣٦) **براكماتيسم در اسلام**، ص ٣٤.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٣٨) **ذرة بى انتها**، ص ١٠ ـ ١٣، **وجهار مقالة**، مقالة «خدا در اجتماع»، ص ٦٩.

(١٣٩) **ذرة بى انتها**، ص ١٤.

إن مهمة الأنبياء في هذا النموذج هو العبور بإنسان النهايات الصغرى والصعود به إلى الدرجات الإلهية السامية. . .[١٤٠].

وبهذه النظرة العلمية يفسر بازرجان بقاء أثر العمل على شكل تلخيص العمل في الخلايا المادية: وهذه الإرادة (يعبر بازرجان عن الروح بأنها الإرادة الإلهية[١٤١] وبأنها خارج متناول العلم[١٤٢] كعصارة مجردة ونهاية مدار وهدف الخلقة، تركن ـ من جهة ـ في كنف الله وتتغذى وتتزايد، ومن جهة أخرى وتصور هذا أسهل عندنا تتقلص في جسدنا عبر تجاذب وجهود مقررة ومتوالية في الدنيا وتستقر في الذات وفي تركيب أعماق خلايانا أو خلايا خاصة، وتبقى بعد الموت محفوظة في حجابها المادي اللطيف المتقن، كبذور النبات التي تبقى تحت التراب»[١٤٣].

وفي مواجهة الماركسية أيضاً، ينطلق بازرجان من موقف علمي وبذلك يرد على مقولة علمية الماركسية والذي أشرنا إليه فيما سبق.

إن تركيز بازرجان على النظام والتخطيط والتنبؤ بالمستقبل هو حصيلة نظرته العلمية: «إن المحاسبة على أساس الزمن، والتخطيط الفكري والعملي على أساس البرامج المدروسة والمحددة زمنياً، والتسلح بالصبر والتوكل على الله في أداء الوظائف. سيجعل النجاح حليفنا دون شك»[١٤٤].

إن دفاع بازرجان عن الشعائر هو أساساً دفاع علمي أيضاً. إن الإشارة إلى الأثار الصحية للصوم، ودفاع بازرجان عن مبدأي التوحيد والمعاد وهما من المعتقدات الدينية الأساسية، هو من منطلق علمي أيضاً. فهو لكي يفسر أو يبرر الحاجة: «لكي يستجيب الإنسان (وكل كائن حي بشكل عام) لحاجته، ولكي يملأ الفراغ والنقص الذي يشعر به، فانه يسعى ويعمل حتى يصل إلى الهدف ويتصل بعشيقه أو طعمته، وبعد ذلك تتضاءل شعلة العشق، أو الرغبة، أو الحاجة بشكل تدريجي»[١٤٥].

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١٤٤) زيكفريد، كتاب: آندره، **روح ملتها** (= **روح الشعوب**)، ترجمة أحمد آرام، مع مقالة «روح ايرانى» بقلم بازرجان (طهران: شركت سهامى انتشار، [د. ت.])، س ٣٠٤.

(١٤٥) كتاب: **عشق وبرستش** = (**الحب والعبادة**)، ص ١٦.

ولكي يُعمِّق بازرجان هذا العشق أكثر فأكثر فانه يعبر عنه بالرغبة المركبة من العناصر الكيميائية[١٤٦]، وطاقة الارتباط[١٤٧] والطاقة المؤثرة (W)[١٤٨]. فهو يرى أن الوصول إلى المعشوق هو نتيجة بحتة لهذه الطاقات: «ما لم يبذل الإنسان ما في وسعه فانه لا يصل إلى المطلوب والمرغوب. إن قانون الخلية ومحور الحياة يقوم على اساس أنه مالم ينفق الشخص ما يملك وما يرغب فيه (من المال، والوقت، والمكانة، والراحة والقدرة المالية، ومن ثم الروح والبدن) فإنه لن يصل إلى المعشوق ولن يحصل على جديد، ولن يصل إلى مراحل النضج والكمال»[١٤٩].

إذن، فالتعبير عن العشق بالحاجة وتبرير ذلك علمياً، انما هو طرح نوع من العشق بوصفه عبادة: «إن هناك أنواعاً ومراحل من العشق ينسى الفرد بإذائها نفسه ويضحي بها»[١٥٠] أو «إن حملة الأديان الذين يرون أن من مسؤوليتهم التزكية وأنهم ملزمون برعاية الحقيقة، إن هؤلاء أيضاً تحدثوا عن العشق والعبودية... فإبراهيم الخليل يعني حبيب الله... والمسيحيون يرون دينهم، دين العشق والمحبة. يقولون: إن المسيح إنما بُعث لكي يُعلِّم الناس مبادىء العشق (عشق الله ومحبة المخلوق)... وفي القرآن... تجد الكثير من العبارات من قبيل: ﴿**ابتغاء وجه الله**﴾، «ويحبون الله»، ﴿**أولياء الله**﴾، «يرجون لقاء الله»، ﴿**أشد حبا لله**﴾، ونظائرها»[١٥١]. ولكي لا يشتبه موضوع بحثه بأنواع العشق الدنيوي فإنه يقول لا نقصد بالمعشوق عنصر المؤنث، أو الجنس المخالف بكل ما فيه من نقاط الجذب الشهوانية والذوقية، بل إنه يشمل كل هدف وكل مرغوب فيه[١٥٢].

إذن، فمهمة بازرجان هنا هو إثبات أو توضيح علمي للحاجة إلى المعشوق (وهو الله) ثم العبور من هناك إلى اثبات وجوده، ولكن لا يمكن التوصل من مجرد احساس الإنسان بالحاجة، إلى وجود الله. يسعى بازرجان لإثبات أن

---

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٤١.
(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٠، وتفصيل ذلك في الفصل ٩ من الكتاب نفسه.
(١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

الحاجة هي مبدأ العشق، والعشق هو نفس العبادة، ولأن حاجات الإنسان عادية وضرورية، فإنه يريد إثبات أن العبادة أيضاً أمر عادي وضروري للإنسان (فطرية العبادة).

أما دليل البرهان الآخر الذي يسوقه بازرجان لإثبات وجود الله تعالى، فهو برهان النظام، إلا أن برهانه هذا يختلف عن براهين النظام الأخرى التي تنتقل مباشرة من النظام إلى الناظم ومن الناظم إلى الله. إنه هنا أيضاً يستعين بمسألة الأنتروبي، ويرى أن النظام الموجود في العالم هو على النقيض من اتجاه الكون نحو الشيخوخة، ومن هنا ينتقل إلى إثبات وجود عامل خارجي (وهو الله): «إن وجود النظام أو التدبير في أي شيء هو تطور في الاتجاه المعاكس للاحتمال والمضاد للأنتروبي، فإنه لا يمكن أن يتحقق وأن يستمر دون تدخل عامل خارجي أو منظّم ومُدبّر»[١٥٣].

وبخلاف هذه النظرة يمكن القول: «صحيح أننا نجد على الأرض ظواهر مضادة للأنتروبي كالحياة والتكامل حيث لا يمكن أن يكون وجودهما ذاتياً، ولكن لأن الكرة الأرضية ليست نظاماً منفصلاً عن الكون، فمن المحتمل والمقبول أن يكون الأنتروبي في زاوية من الكون وفي أجزاء من الأرض وبسبب تسلُّم الطاقة من الشمس والكرات الأخرى، أن يكون في حالة تقلص وتنزّل وذلك بشكل نسبي وموضعي، ولكن الأنتروبي بشكل عام وفي كل المجموعة في حالة تصاعدية، وهذا الأمر ممكن الوقوع جداً من النظرة الترموديناميكية»[١٥٤].
إلا أن بازرجان يرد على هذ التحليل بنظرية الأنظمة: «عندما تَعتبر نظرية الأنظمة أن جميع الموجودات المؤلفة للطبيعة، بدءاً من الذرة إلى المجرة، هي أنظمة طبيعية تنتظم في وحدة كلية مشتركة بتناسق وارتباط متبادل جزئياً وكلياً وهي في حالة تقدم مستمر، وأن التكامل يهيمن على كل أجزاء الكون، فإن ذلك الاحتمال والإصرار لا يكون جديراً بالدفاع. أي إنه لا النظام والتدبير في الكون يمكن أن يُعقل ويُدرك دون وجود منظِّم ومدبِّر، ولا التكامل وسائر الظواهر المعاكسة للأنتروبي على وجه الأرض بإمكانها أن تكون على سبيل المصادفة وبشكل ذاتي وناجمة عن التطورات والمبادلات الداخلية»[١٥٥].

---

(١٥٣) كتاب: **نوحيد، طبيعت، تكامل**، ص ٤٩.
(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.
(١٥٥) المصدر نفسه، ص ٥٠.

إلا أن هذا الاستدلال يواجه عدداً من الإشكالات. فالافتراض الأول في هذا الاستدلال هو وجود النظام في الكون وهو مالم يثبته بالبرهان والدليل، كما يتجاهل بعض ظواهر عدم النظام. والافتراض الثاني هو وجود التكامل في الكون والزعم بأن نظرية الأنظمة أثبتت وجود التكامل في كل أجزاء الكون، وهو ليس كذلك. أما الإشكال الثالث فهو زعمٍ تصاعد الأنتروبي في مجموعة الكون، وأن رفع ذلك لا يكون إلا بواسطة منظِّم ومدبِّر، وهو لم يشر إلى أي دليل علمي على هذين الأمرين، وفي النتيجة فإن المشكلة الرابعة هي أنه حتى لو تم إثبات وجود النظام والتدبير والتكامل في الكون، وسلّمنا بوجود عامل خارجي يقود هذا النظام والتكامل، فإن الذي يثبت بهذا الاستدلال هو وجود المنظِّم والمدبِّر وليس وجود الله الذي تدعو إليه الأديان، ولا توجد أية ضرورة ـ حسب هذا الاستدلال ـ لأن يكون هذا المنظِّم مجرداً، لامتناهياً، وجامعاً لكل الصفات التي تذكره الأديان السماوية للخالق الواحد عز وجل.

ويطرح بازرجان استدلالاً آخر يشبه استدلاله السابق بوجود العشق والحاجة إلى المعشوق، وذلك بالاستفادة من الهدفية. فهو يستفيد من نظرية الأنظمة بهذا الأسلوب: «ليس الإنسان وحده بل كل نظام طبيعي لا بد أن يكون هادفاً وباحثاً عن هدفه»[١٥٦] وهو يريد أن يصل عن طريق هذا التطلع نحو الهدف، إلى إثبات وجود الهدف واتجاه الكون نحو هذا الهدف: «والآن، حيث لا يكون الإنسان حراً، وعلاوة على القيود التي تحدده فهو محتاج أيضاً، فمن الذي ينبغي أن يقتدي به ويخدمه ويعبده؟. القرآن الكريم يدعوه إلى اختيار الإيمان بالله»[١٥٧].

إن مشكلة هذا الاستدلال هي أنه لا يمكن ـ أولاً ـ الوصول من مجرد التطلع للهدف، إلى وجود هذا الهدف فعلاً، وثانياً إن هذا الهدف ليس هو (الله) بالضرورة، وثالثاً، إن هذا الاستدلال يَعُدّ أصل الهدفية أمراً فطرياً، بحيث إن كانت الأهداف مختلفة إلا أن أصل الهدفية أمر ثابت، ولكن هذه المسألة أيضاً تقوم على الافتراض المسبق بقبولها من قبل الجميع، في حين ليس الأمر كذلك بشكل مطلق.

وتقوم نظريته حول المعاد والآخرة والقيامة أيضاً على أطر علمية. فهو لا ينسب القيامة إلى عامل خارج هذا العالم المادي، بل ينسب ذلك إلى

(١٥٦) كتاب: **آفات توحيد**، ص ١٧.

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ١٨.

تطورات العالم المادي: «إن سياق تكوين وتشكيل القيامة هو نفس هذه التبدلات المتوالية المكررة من الموت إلى الحياة ومن الحياة إلى الموت والتي تحدث ضمن حركة السماوات والأرض وتحت تأثير آلاف العوامل والآثار، حيث تطوي الكثير من المراحل التي تتحدد كل مرحلة بأمد زمني معين وحسب الاصطلاح القرآني بأجل معدود وأجل مُسمّى»(١٥٨). أو «إن ذات العوامل والحوادث الطبيعية التي تقع في الأرض وداخل المواد، هي التي تنتهي إلى القيامة»(١٥٩) أو «إن القيامة ليست شيئاً خارج الأرض والسماوات ووراء عالم الأجسام والمادة، إنما هي مشهد آخر من مشاهد التبدّل والتحول الطبيعية التي تظهر للعيان»(١٦٠).

ويعبِّر عن الجنة والنار بنفس الأسلوب أيضاً: «إن الجنة والنار ليسا أمرين استثنائيين، بل هما استمرار لنفس سلسلة التكامل التي نتحسسها في الدنيا أيضاً»(١٦١).

وفي مجال الاستدلال لإثبات القيامة، يواجه بازرجان عقبة كبيرة في الطريق. هذه العقبة هي اضطراب الآراء حول البقاء والخلود حيث يسعى بازرجان إلى تجاوز هذه العقبة عن طريق الاستدلال بقوانين بقاء وخلود المادة والطاقة: «لقد تجاوز البشر باكتشاف قوانين بقاء المادة والطاقة، أي أبدية الكون، العقبة الأولى على طريق الإيمان بالقيامة أو مبدأ الخلود والبقاء الذي يبدو مغايراً لظواهر ومظاهر الفناء في الدنيا، والذي طالما كان مثاراً للاستغراب والاستهزاء»(١٦٢).

وعندما يريد بازرجان ان يشير إلى معالم وعلامات القيامة فإنه يستعين بقانون التكامل وعلم طبقات الأرض (الجيولوجيا): «العلم يُسلِّم بوجود القيامة تماماً كما يؤمن بالعهود والعصور الجيولوجيا التي غيّرت وطوّرت صورة الأرض وادت إلى بروز تطورات كونية هائلة، ولكن هل سنشهد نحن أيضاً بعض هذه التطورات، ونعود إلى الحياة مرة أخرى؟. هذا ما سنبحثه تدريجياً فيما يلي»(١٦٣).

---

(١٥٨) **راه طى شده**، ص ١٦٨.

(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

وهو يفسر تسجيل أعمال الإنسان بأن «المادة تحتفظ بذكريات حالاتها السابقة»[(١٦٤)] وهو يرى: «ربما يكون الكتاب المبين الذي يقول عنه القرآن الكريم: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾، هذا الكتاب الذي ﴿**لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها**﴾. ربما كان هذا الكتاب هو صفحة الدهر والطبيعة التي لا روح فيها»[(١٦٥)]. وهو كذلك يستفيد من موضوع الرادار لتقريب مسالة «كشف الغطاء» إلى الأذهان[(١٦٦)] كما يحاول إثبات بقاء شخصية الإنسان وإمكانية إحياء النفوس عن طريق الاستدلال بعملية التلقيح الصناعي[(١٦٧)]. وأيضاً يفسر السير والتسامي إلى الله تعالى وما تشير إليه الآية الكريمة: ﴿**وأنَّ إلى ربك المنتهى**﴾ بأنه: «خلافاً لتصور بعضهم فإن هذا الأمر ليس أمراً روحانياً مجرداً، بل لأن المادة هي مسند كل طاقة ونشاط وتكامل، فإن الحياة الأخرى هي أيضاً كالحياة في الدنيا تتحق في بيئة مادية وبهذا البدن والجسم»[(١٦٨)].

وبسبب هذه التفسيرات العلمية والمادية لمسائل القيامة والآخرة، فإن بازرجان يضطر للخلط بين حدود المادة والروح واعتبار القيامة أمراً مادياً. فهو في البدء يَعُدُّ البيئة السيكولوجية محلاً لحوادث الآخرة، ويعتقد بأن هذه البيئة تبقى حية بعد موت البدن[(١٦٩)]، ثم بعد ذلك يعد الفيسيولوجيا والسيكولوجيا من جنس واحد: «إن الشخصية الفيسيولوجية والسيكولوجية للإنسان هي من جنس واحد، إلا أن إحداهما كثيفة ومركزة ومشهودة وتشكل مركز الثقل للأخرى، في حين الثانية وهي شيء مادي أيضاً باعتبار ما، متفرقة ولطيفة وتتمتع بقابلية العودة إلى صورتها الأولى على أثر التجاذب والتجمع. إن تصور العودة من الشخصية السيكولوجية إلى الشخصية الفيسيولوجية لا يبدو مستحيلاً»[(١٧٠)] وهو يفسر آية التجارة مع الله بهذا الأسلوب أيضاً حيث يقول:

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ (ربما يشير إلى الآية الكريمة: ﴿**لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك**﴾).

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٨، جاء في الفصل الثامن من كتاب **عشق وبرستش** تفسير ما يحدث بعد الموت من الحشر والنشر والجنة والنار.

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

«إن الآية القرآنية الكريمة التي تقول: ﴿**إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة**﴾ تشير هي الأخرى إلى هذه التجارة والمعاوضة حيث يشتري المؤمن بما يملك من الفيسيولوجيا، بضاعة مناسبة ومرغوبة تتناسب مع الآخرة وهي السيكولوجيا»[١٧١].

ولهذا السبب فإن المشاعر البشرية تخضع هي الأخرى لتفسيرات مادية: «عندما تتألم قلوبنا لعذاب يتجرعه الابن أو الصديق أو أي إنسان آخر، ونشعر بحرقة الألم، فلا شك أن هناك خيوطاً غير مرئية ولكنها واقعية ومادية من الآخرين فينا، ومِنّا فيهم مما يخلق فينا هذه الانفعالات»[١٧٢].

إن تفسيرات بازرجان لقضايا ما بعد الموت عن طريق المسائل العلمية هي الأخرى تواجه إشكالات متعددة. وكما يقر هو شخصياً في عدة مواضع فإن ذكر هذه الشواهد العلمية ليست إلا لبيان عدم استحالة القيامة وإمكانية وجود الآخرة، إلا أن الأمر يختلط عليه في مواضع أخرى حيث يشير إلى أن هذه الشواهد العلمية هي لـ«إثبات» القيامة والآخرة[١٧٣]. أما الإشكالية الثانية فهي أن موقف العلم تجاه هذه الموضوعات هو موقف محايد فلا يمكن استخدام العلم لا للإثبات ولا للإنكار في مثل هذه المجالات، وهو شخصياً يعترف بهذه النقطة: «فالعلم إن لم يكن قادراً على إثبات إمكانية إحياء الأموات، فإنه لا يملك أصغر وسيلة لإثبات خلاف ذلك أيضاً»[١٧٤]. ولكنه يسوق هذه العبارة في مجال مناقشة آراء المنكرين، إلا أنه شخصياً يستخدم العلم لإثبات إمكانية إحياء الأموات. والإشكالية الثالثة هي أن أساس بعض استدلالات بازرجان يقوم على التشبيه (تشبيه كشف الغطاء بالرادار) وهو أمر أقرب إلى الشعر والذوق الأدبي منه إلى الاستدلال والإثبات.

وهكذا فإن بازرجان يفهم ويفسر عموم القضايا الدينية، أيضاً بنفس هذا النفس العلمي، فعلاقة الإنسان بالله هي علاقة (∞) و(E)[١٧٥]، ودور الرسل هو

---

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(١٧٣) في كتابه **عشق وبرستش**، ص ١٦٧، **وراه طي شده**، ص ٢٤٣ يذكر بازرجان أن ذكر الشواهد العلمية هو لبيان احتمال قضايا ما بعد الموت، على حين نراه في ص ٢٣٤ من كتاب **راه طي شده** يستخدم كلمه (إثبات).

(١٧٤) **عشق وبرستش**، ص ١٥٦.

(١٧٥) **دعاء**، ص ٥٨.

إثارة مكامن الطاقة البشرية[١٧٦]، ويُفسِّر كون العرش على الماء، بأن الماء رغم كونه من أكثر البيئات المركبة الطبيعية اضطراباً إلا أنه في الوقت نفسه من أكثر البيئات ملاءَمة للحياة[١٧٧]، ويَفهم مسيرة خلق الإنسان (من صلصال كالفخار، من طين، من حمأ مسنون، من علق) وفق النظرية الداروينية في التكامل الطبيعي[١٧٨]، والشيطان هو الطاقة التي كانت أساساً أعلى وأرفع من المادة والمهيمنة عليها ومن الصعب أن تنقاد لسلطة المادة التي هي أقل درجة من الطاقة (استكبار الشيطان أمام الله)[١٧٩]، والغيب هو المجهولات العلمية لا غير[١٨٠].

ولبازرجان علاقة خاصة بالقرآن الكريم، ولذلك فهو يستعين في جميع بحوثه بآيات الذكر الحكيم ويستشهد بها على آرائه، وهو يفسر عامة الآيات القرآنية بهذا المنظار العلمي، ونشير هنا إلى نماذج من ذلك:

ـ يستدل بآية: ﴿**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**﴾ و﴿**خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها**﴾على الطاقات التي تقلص الأنتروبي، وتضاعف النمو[١٨١].

ـ وفي آية ﴿**ذلك بأن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل...**﴾ يفسر اهتمام القرآن بالليل والنهار والنوم بأنه من قبيل الاهتمام بزيادة وتقلص الأنتروبي[١٨٢].

ـ وفي آيات: ﴿**للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن**﴾ و﴿**تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم**﴾ وبشكل عام فإنه يفسر كل اشتقاقات الاكتساب في القرآن الكريم بمعنى الصفات المكتسبة للمصطلح في العلوم الطبيعية[١٨٣].

---

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٧٧) **توحيد، طبيعت، تكامل**، ص ٣٨.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٨٠) آفات توحيد، ص ٢٥.

(١٨١) عشق وبرستش، ص ٣٠.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.

ـ ويفسر آية: ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا**﴾ بمعنى ضرورة السعي والعمل من أجل تسريع الـ (W) وإبطاء السياق المتزايد للأنتروبي[١٨٤].

ـ ويعتبر آية: ﴿**أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء**﴾ وسيلة التجاذب بين الله والإنسان[١٨٥].

ـ ويفسر: ﴿**وجعلنا من الماء كل شيء حي**﴾ بأن ذلك بسبب ما في الماء من البرتوبلاسم كمادة أساسية وضرورية[١٨٦].

ـ ويفسر آية: ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾ بأنها تؤيد وتكمل حقيقة أن الطاقة كانت الأصل والمادة الأولية في الكون، وأن الأجسام المرئية ليست إلا تجمع وتكثّف الطاقة وتداخل حركاتها[١٨٧].

إن فهم بازرجان لمجموعة الآيات القرآنية، هو الآخر متأثر بنظرته العلمية. فنظرته النظامية إلى القرآن ناجمة عن هذا الأمر: «إن الآيات المتوالية المرتبطة بموضوع معين هي ـ كالقرآن نفسه ـ بمثابة نظام أو مجموعة واحدة، فأجزاؤه المختلفة، في حال كونها مستقلة، ترتبط وتفسر وتكمل بعضها الآخر، بحيث إن الفهم الصحيح والكامل لموضوعات القرآن لا يتيسر إلا بالتركيز على كل الآيات النازلة في الموضوع المعين وعلاقتها فيما بينها من جهة، وبالبيئة والتيار الذي نزلت الآيات فيه أو من أحله، من جهة ثانية»[١٨٨].

إن نظرته التطورية إلى القرآن متأثرة إلى حد ما بنظرته العلمية أيضاً: «إن أسلوب تطور وتداخل الآيات المكية يشبه التخطيط لمبنى مرتفع بهيكل حديدي»[١٨٩] ثم يذكر بعد ذلك مراحل إعداد الخريطة، بناء الأسس، ورفع الأعمدة والجسور الحديدية، وتشييد السقف، وتصفيف الأرضية، ومسح الجدران ثم أعمال التشطيب والصباغة والتجهيزات الكهربائية والمائية، وأخيراً

---

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٨٥) **دعاء**، ص ٥٩.

(١٨٦) **توحيد، طبيعت، تكامل**، ص ٣٨.

(١٨٧) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(١٨٨) كتاب: **سير تحول قرآن، سير تحول محتوايى آيات** (طهران: شركت سهامى انتشار، ١٣٦٢ هـ. ش.)، ص ١٧٧.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

التأثيث: فتوضيح الإعلان التدريجي عن الأحكام(١٩٠) في مجالات الخمر، والربا، والفحشاء والجهاد، والنفاق(١٩١)، والتطور المضموني لآيات التشريع(١٩٢)، وواقعية القرآن وانسجامه مع النفوس والأحداث(١٩٣)، واستنباط التنبؤات المستقبلية والتخطيط من القرآن(١٩٤)، والتطور الكيفي للقرآن طوال ثلاثة وعشرين عاماً(١٩٥)، وأسلوب التربية والتعليم على أساس الموارد التطبيقية، وضرب الأمثال والأشباه المحسوسة والمنتزعة من الطبيعة والمجتمع في القرآن(١٩٦)، كل هذه التفسيرات ناجمة عن نظرته العلمية.

وانطلاقاً من هذه النظرة الواقعية، ومن ربط القرآن الكريم بالأحداث التاريخية والحياة البشرية فإن بازرجان يرى: «أن الربع الأول من القرآن (بملاحظة زمن النزول) يركز على الآخرة ومستقبل الكون والإنسان، والربع الثاني منه يتحدث عن الماضي أي عن الأديان والأمم السابقة، أما النصف الباقي فيهتم بحاضر الإسلام»(١٩٧).

وفي مجال الشكل الصوري والبناء اللفظي للقرآن، ينظر بازرجان بنظرة تطورية أيضاً. وفي هذا المجال يريد بازرجان أن يكشف كيفية تلاوة وترتيب وتجميع الآيات، وتوضيح العلاقة بين موضوعاتها(١٩٨)، انطلاقاً من الافتراض المسبق بوجود نظام وتطور خاص يهيمن على القرآن(١٩٩)، ويحاول أيضاً أن يصل إلى اكتشاف الترتيب الزمني لنزول السور وذلك من خلال الافتراض بأن القرآن يتدرج من الإعلام والإجمال، إلى التفصيل والتشريح، الأمر الذي يساعد المتدبّر في القرآن على استنباط المفاهيم القرآنية(٢٠٠)، ولهذا السبب فهو يجعل المقياس «متوسط طول» الآيات عوضاً عن الكلمات أو اشتقاقاتها

---

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ٩٤.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ١٧٤.

(١٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٣٦.

(١٩٩) المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

المستخدمة في السور المكية والمدنية أو أسباب النزول[٢٠١]، ويسعى بذلك وعن طريق الجداول البيانية والأساليب الرياضية للتوصل إلى الترتيب الزمني لنزول السور[٢٠٢]. وهو بهذا الأسلوب العلمي يبرر وجود الانحرافات الجزئية وموارد الخلل في اكتشافاته فيما يتعلق بالقرآن (كما هو حال النتائج في الطبيعة والمجتمع) ويحكم بالأخذ بالمعدل والمتوسط[٢٠٣].

ويتمتع بازرجان في كل هذه البحوث بنوع من التواضع الذي يتحلى به بشكل عام علماء العلوم التجريبية بخلاف المتكلمين والفلاسفة: «لابد أن أقول منذ البدء بأنه لا المؤلف يدعي الدقة الكاملة وحتمية الصحة في الاستنتاجات المطروحة، ولا القراء يحق لهم أن يتوقعوا هذا الأمر من الكاتب»[٢٠٤]. وهذا النوع من التعابير قلّما نجده في كتابات وأحاديث سائر المفكرين الدينيين المعاصرين، ذلك لأن النظرة النسبية والتطورية في العلوم التجريبية هي أقوى بكثير منها في سائر المعارف الأخرى.

ويواجه بازرجان لدى البحث عن التطور في الجانب الصوري للقرآن عدة إشكالات: الإشكال الأول، هو الافتراض المسبق بوجود الاختلاف والتنوع في بناء الجمل القرآنية، وكثرة الموضوعات والمضامين في القرآن إلى درجة الادعاء بأنه: «يوجد في القرآن نموذج من كل موضوع ومسألة، أو على الأقل توجد إشارة ما إليها» ومن هنا يستنتج معجزة القرآن. ويحتاج بازرجان إلى هذا التنوع والاختلاف في بناء الجمل والموضوعات والمضامين وذلك للمحافظة على الارتباط لدى توضيح التطور الصوري والكيفي للقرآن. ولكن هل حقاً نجد في القرآن الكريم نموذجاً أو إشارة من كل موضوع ومسألة؟ فهل توجد في القرآن آية إشارة إلى الأجهزة الميكروسكوبية الدقيقة؟ أو إلى مذهب دادائيسم، أو كوبيسم أو أنواع التقنية التصويرية؟. وإذا ما فسرنا الإشارة بالمعنى الكلي الفضفاض، فيكون الفيلسوف بارمنيدس حينئذ في إشارته إلى «الوجود» قد قصد كل هذه الأمور بنحو من الأنحاء. والإشكال الثاني يكمن في افتراض وجود نظام أو نظم معينة في القرآن. أولاً؛ بإمكاننا أن نفترض هذا الأمر في أي كتاب

---

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٠، ١١٤ و١٦٠.

(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٨.

(٢٠٤) **سير تحول در قرآن**، ص ٨، **وراه طي شده**، ص ١٦٢.

آخر مهما كان مضطرباً وفوضوياً، إذ باستطاعة الإنسان أن يطبق عليه النظام الموجود في ذهنه، ويفسر ويبرر نقاط الاختلال والابتعاد عن ذلك النظام فيه بشكل من الأشكال. ثانياً؛ هل القرآن الكريم نفسه يقول بوجود هذا النظام فيه؟. إن بازرجان الذي يؤمن بالهداية الإلهية يبرر ويفسر شكل القرآن الظاهري الذي لا يوجد فيه ترتيب ونظام شكلي خاص: «ربما كان هناك تعمد خاص في النظام المبعثر للآيات والسور القرآنية بالشكل الحالي، إذ ربما يكون الهدف هو أن لا تتجزأ وتنفصل المفاهيم والتعاليم القرآنية في عقلية وحياة المسلمين، ولا ينقسم الإسلام إلى شعب ووظائف احتكارية، بل تكون مجموعة التعاليم كلها كمجموعة واحدة حاضرة وشاهدة وعاملة في فكر وحياة كل فرد مسلم العملية في وقت واحد»[٢٠٥]. وهذا يدل على أنه مهما كان الشكل الظاهري الذي يتلبس به القرآن، فإن بازرجان وبسبب إيمانه يبادر إلى تفسيره وتبريره.

الإشكال الثالث، هو تبريراته فيما يتعلق بالتطور اللفظي والكيفي للقرآن بشكل ينسجم مع الترتيب والنظام الذي يراه. وكمثال نشير إلى محاولته لإثبات تقدم سورة الأعلى على سورة النجم أو سورة الصافات من خلال البحث عن النبي إبراهيم، فلأنه يريد أن يصحح الخط البيان الصوري الذي يرتئيه، يزعم أنه لابد أن يذكر القرآن في البدء النبي إبراهيم بمجرد الاسم، ثم بعد ذلك يشير إلى الاسم والصفات والتفاصيل[٢٠٦]، على حين لا نجد أية ضرورة عقلية أو عرفية تبرر هذا التقديم والتأخير. وكذلك الأمر بالنسبة إلى ما ذكره في مجال نقطة التحول في الهجرة النبوية، والتطورات السريعة في بداية ونهاية فترة الرسالة، حيث يعتبر هذا الأمر من علامات ومعالم استمرار الطاقة الشبابية والقدرة على النمو لدى الرسول العظيم (ﷺ) إذ إن هذه القدرة في سنوات الشيخوخة في الأيام الأخيرة من الرسالة كانت تكراراً لنفس القدرة في سن الأربعين في بداية الرسالة[٢٠٧]. ولو كانت التغيّرات في الفترة الأخيرة من الرسالة بطيئة لكانت هناك تبريرات أخرى يسوقها بازرجان أيضاً.

وفي أكثر الحالات يحاول بازرجان فهم القرآن بافتراضات يحملها مسبقاً، ثم يعتبر هذه الافتراضات رغم كل الإشكالات والتبريرات التي يواجهها، دليلاً

---

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٢٠٧) كتاب: **سير تحول قرآن**، ج ١، ص ١٤٠.

على إعجاز القرآن. ونشير كنموذج إلى أنه بعد افتراض وجود نظام شكلي في القرآن يحاول إثبات أن عدد الكلمات ثابت في فواصل زمنية معينة، وهو يبرر ويفسر حالات التخلف عن فرضيته في الخط البياني الذي يرسمه، ثم بعد ذلك يعدّ هذا الأمر دليلاً على إعجاز القرآن[٢٠٨].

والتأثير الآخر لنظرته العلمية على فهمه للقرآن هو اهتمامه بما جاء في القرآن عن الطبيعة والآثار الطبيعية: «إن الله سبحانه وتعالى، برغم جلاله وعظمته، لا يستحي أن يضرب مثلاً عن البعوض .. هذا المخلوق الضعيف، أو أن يسمي سورة من القرآن باسم حشرة قبيحة هي العنكبوت. والقرآن يصوغ أغلب أمثلته وتعابيره وتوضيحاته من الأمور الطبيعية ومن واقعيات الحياة، سواء الحية منها كالنحل والنمل والجمل و.. أو غير الحية كالجبل والشمس والقمر والرياح والمطر، وذلك على العكس من جميع كتبنا الفلسفية والأخلاقية والاجتماعية، وخلافاص للفلاسفة والعلماء السابقين، والفقهاء، والمتكلمين... والطبيعة في المنظار القرآني (وأيضاً على العكس من نظرات الكثير من المتدينين) ليست مجموعة لا تتباين ولا تتعارض مع الله فحسب، بل هي عامل لتعريف عظمته وقدرته ومظهر لمشيئته عز وجل؛ إنها صفحة منقوشة بأسماء الله الحسنى وكلماته»[٢٠٩].

ويكشف بازرجان عن توجهه هذا للطبيعة حينما يدرس الآيات القرآنية حول الرياح والمطر، فهو يرى الله يذكر الرياح والمطر في سياق الاعتبار من تاريخ السابقين، ولدى الحديث عن الحالات النفسية والروحية للناس، وعن رحمة الله وقدرته وعلمه، وعند تشبيه أفكار وأعمال الناس، وعرض نموذج عن القيامة[٢١٠]. ويرى بازرجان هذا التوجه القرآني دليلاً على أهمية الطبيعة واهتمام الباري عز وجل بها. وهو يريد أيضاً أن يثبت لنا «أن الآيات القرآنية التي تتحدث عن الرياح والمطر والملابسات ذات العلاقة، تتطابق تعابيرها وإيحاءاتها بشكل عجيب مع اكتشافات علم الأرصاد الجوية والمعلومات والنظريات العلمية»[٢١١].

---

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٢٠٩) كتاب: **باد وباران در قرآن (= الرياح والامطار في القرآن)**، ص ٦.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٥.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ١٥.

إلى هنا تحدثنا عن المدخل الذي اختاره بازرجان لدراسة الدين وهو المدخل العلمي الذي يبرز من خلال نظرته الإيجابية للعلوم التجريبية، وتوضيح وتبيين المسائل الدينية، والشعائر، والأصول والعقائد بواسطة العلم، ورؤيته التطورية لشكل ومضمون القرآن. ولكن لهذا البحث وجه آخر أيضاً وهو الحديث عن نظرته السلبية للفلسفة والكلام والعرفان والعلوم الإنسانية، مما يؤكد رؤيته العلمية التجريبية.

فبازرجان ينظر بنظرة سلبية جداً إلى عمل الفلاسفة ويقول: «لأن الفلاسفة يتجاوزون الحدود المشهورة والمعلومة، ويحاولون الانطلاق من عالم الجزئيات المحدود والمؤقت إلى العالم اللامتناهي واللامحدود وذلك عبر تسلق سلالِم الأفكار الشخصية الناقصة، فإنهم لابد أن يتخبطوا في متاهات الأخطاء والخلافات الشديدة. . . وإنهم يتحولون إلى أكبر عامل لإضعاف وتخريب بعضهم البعض الآخر»(٢١٢). ويقول أيضاً: «وبحضورك حلقات دروس الفلاسفة ستصل إلى هذه النتيجة؛ إن الفلاسفة لم يحلو للإنسان أية عقدة وأية مشكلة فحسب بل إنهم يضيفونه تعقيداً وضياعاً»(٢١٣).

ويرى بازرجان أن قواعد الفلسفة مهزوزة ومعقّدة: «يصر علماء المعقول والكلام على بناء عقيدة التوحيد الفطرية الأزلية، والحقائق العلمية الدينية الواضحة على أسس فلسفية معقّدة ومهزوزة»(٢١٤). وهو إذ يرى أن الأديان إنما تقوم على أساس المشاعر الفطرية للإنسان، يرى المناهج العقلية تقف في النقطة المخالفة لإشاعة ونشر الأديان: «لقد كان انتشار المسيحية والزرادشتية مصادفاً لفترة تكامل البشرية حيث كانت الغرائز الأخلاقية قد نضِجت إلى حد الكمال، وكان الإنسان يشعر بالرغبة والحاجة إلى الطهر والنقاء، ولكن لم تكن قواه العقلية وفكره العلمي النقدي قد تقدم غلى درجة إزاحة المشاعر الفطرية بواسطة العقل، والتشكيك في الوجدانيات، والرغبة فيما وراء الآمال الفطرية. . . وبشكل عام فإن مرحلة «المشاعر» الفطرية كانت مرحلة مناسبة لتنمية وانتشار الأديان النقية، وتزكية النفوس. وكانت الإشكالات والمشاكل انما تبدأ عندما

---

(٢١٢) راه طى شده، ص ٤.

(٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٠، **وذرة بى انتها**، ص ٨ هنا يسوق بازرجان **أقوال** الفلاسفة إلى جانب صور وهمية وشاعرية؛ وأيضاً: راه طى شده، ص ١٦٣، هنا يعدّ بازرجان دخول الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي بمثابة معارضة المدرسة الإمامية الجعفرية وبمثابة شن الحرب ضد القرآن.

(٢١٤) **راه شده**، ص ١١.

كان الإنسان يستفيق ولا يقتنع بالأحكام الفطرية والوجدانية»[٢١٥] وهو في إصدار هذا الحكم يغفل عن أن العلم التجريبي الذي يميل إليه بشدة ويجعله منطلقاً له في الدفاع عن الدين، إنما هو حصيلة الجهود العقلية للبشر وهو إلى حد ما ابن الفلسفة. وهو في مكان آخر يرى التعاليم الإسلامية مغايرة للأديان الأخرى من حيث استنادها إلى العقل والعلم: «إن التعاليم الإسلامية هي تعاليم شاملة وليست كالأديان القديمة التي تقوم على الإعجاب والخوف، أو كالمسيحية التي تستند إلى العواطف، بل تقوم على أسس واضحة وصريحة تعتمد حقاً ويقيناً على العقل والعلم، وترى نفسها مبنية على العلم ومفتقرة إليه»[٢١٦].

وهو يرى أن المنهج القرآني هو على النقيض تماماً من المنهج الفلسفي اليوناني: «إن اعتماد منهج المشاهدة والتجربة، أي الاهتمام بالطبيعة وبناء الاستدلالات النظرية على المحسوسات التجريبية، هو من المميزات الخاصة بالقرآن الذي أشاع هذا المنهج على الطريقة الإبراهيمية قبل بيكن وديكارت بعشرة قرون، ولم يتخذ القرآن المنهج الفلسفي لحكماء اليونان إطلاقاً، ولم يدخل المناقشات اللفظية الخيالية»[٢١٧]. وحسب ما يرى «فإن الفلسفة أيضاً هي وليدة الإحساس الديني للبشر، حيث جاءت للإجابة على تساؤلات الإنسان حول المبدأ والمعاد»[٢١٨] وإذا كان الأمر كذلك، فإن الدين يقدم إجابات أفضل على هذه التساؤلات ولا حاجة إلى الفلسفة.

ويرى بازرجان أن العلم إنما يتعارض مع «دين القساوسة والمشايخ، دين الذين قسموا الأمور إلى الطبيعة وما وراء الطبيعية، الذي خلطوا الدين بالأفكارَ القديمة التابعة والعلوم والفلسفة اليونانية الخاطئة، والذين يصرون على عرض الدين في إطار سلسلة من التقاليد والمظاهر العتيقة المندرسة»[٢١٩] ولا يتعارض مع الدين القائم على الوحي والمتناغم مع العلوم التجريبية.

والسبب في هذه المواجهة وهذه النظرة السلبية هو أن بازرجان يرى: «أن

---

(٢١٥) المصدر نفسه، ص ٣٧، **ونيكنيازى**، ص ٢٠ ـ ٢١، هنا يرى بازرجان أن الصبغة العقلية للدين في الإسلام تشكل مانعاً عن تأثير الفطرة والقوة العاطفية، وبالعكس في المسيحية، حيث يرى ضعف الصبغة العقلية سر بقائها بعد ضربات الثورة الصناعية والفلسفة الحديثة والعلوم المعاصرة.

(٢١٦) **راه طى شده**، ص ٤٥.

(٢١٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الفلسفة اليونانية قدمت الخِدْماتِ الكبيرة لتقدم العلوم واستنارة البشرية، إلا أن انقلابها على الماديات والمحسوسات، ورفض المشاهدة والتجربة أدى شيئاً فشيئاً إلى خروج أتباع هذا المنهج من علم البحث والتحقيق والسقوط في وادي المعقولات المبهمة، وحوّل العلم إلى مناقشات لفظية جوفاء، الأمر الذي انتهى إلى وقف التقدم»[٢٢٠].

ويرى بازرجان أن المشكلة الأساسية للفكر الديني لدى الإيرانيين تكمن في الاهتمام المتزايد بفلسفة اليونان، واعتبار معتقدات الفلاسفة على أنها مسلّمات ومحكمات[٢٢١]. ويرى أن الفلسفة قد أدخلت شرخاً في أساس التوحيد[٢٢٢]، وأسدلت حجاباً بين الخالق والمخلوق حينما فصلت المادة عن الروح، والظاهر عن الباطن[٢٢٣]. كما يرى أن أحد الأضرار الأخرى للفلسفة هو دخول فكرة الفصل بين عالم التراب (المادة) وعالم المجردات، واعتبار أن مقدرات ومصائر عالم التراب هي بيد السماء، إلى الثقافة الإسلامية[٢٢٤]، وقد أدى هذا الأمر، حسب ما يرى بازرجان ـ إلى توقف المسلمين عن العمل والتجربة.

ويرى بازرجان أن التعرف إلى الفلسفة مفيدٌ من جهة التعرف إلى الأفكار والعقول (أي تاريخ الثقافة) و«الرد على السوفسطائيين الذين يحاولون التخلص من ثقل المسؤولية عن طريق التلاعب بالألفاظ واختلاق المنطق وبث الشك واليأس في العقول والقلوب لإنكار الضروريات والبديهيات»[٢٢٥] ولكن في غير هذه الحالة فإنه يرى: «أن الفلسفة لا تعالج في الدنيا مشكلة، ولا تفيد للآخرة شيئاً»[٢٢٦]..

ونفس هذه النظرة السلبية يحملها بازرجان تجاه علم الكلام، حيث يرى أن الجدل الديني إنما يظهر في العصر التالي لوفاة الأنبياء وبعد انحسار حالة الشوق الأولية: «إن الذين اعتنقوا مذهب التوحيد واستسلموا لدين أنبيائهم في بداية الرسالة، سواء من اليهود أو المسيحيين أو الزرادشتيين أو

---

(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٧؛ **وتوحيد، طبيعت، تكامل**، ص ١٠.

(٢٢١) **راه طى شده**، ٩، **وآفات توحيد**، ص ٦١.

(٢٢٢) **راه طى شده**، ص ٨١.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ١١.

المسلمين، لم يكن إيمانهم قائماً على أساس الجدل الديني والاستدلالات العلمية والفلسفية»[٢٢٧]. ولعبد الكريم سروش أيضاً نفس هذا الموقف من علم الكلام متأثراً بالغزالي، ولكنه يقدِّر دور علم الكلام في إطار توضيح وتبيين المفاهيم والنظريات الدينية.

ولبازرجان موقف سلبي من العلوم الإنسانية المعاصرة أيضاً، وذلك بسبب أن هذه العلوم «تنفي دور الدين وتُبعد الله عن الساحة الدنيوية، وتستند إلى نظرية أصالة الإنسان ثم تختلق الإيديولوجيات والمبادئ الأخلاقية أو العلمية كبدائل عن الأديان»[٢٢٨]. وكذلك لأن «النظريات والاستنتاجات العلمية لعلماء الاجتماع الأوروبيين إنما تتعلق بمجتمعاتهم»[٢٢٩].

ولكن هذه النظرات السلبية الثلاث قابلة للنقد. أما بالنسبة إلى الفلسفة فإن نظرة بازرجان السلبية ناجمة عن تصوره الخاطئ عن الفلسفة، وكما أشرنا فإنه يحصر الفلسفة في إطار الفلسفة الإسلامية ويتصور أن كل موضوعات الفلسفة تدور حول المبدأ والمعاد فحسب، وإذا كان الأمر كذلك فإن الفلسفة لا تشكل إلا عبئاً إضافياً، ذلك لأنها تتحدث عن موضوعات الدين ولكن بلغة سيئة إضافة إلى أنها تسد طريق العلم أيضاً.

والدليل الأساسي الذي يسوقه بازرجان للرد على الفلسفة هو وجود التفرقة والتشتت في نظريات الفلاسفة: «لا تجد اثنين من الفلاسفة أصحاب النظريات يتحدثون بلغة واحدة، فعندما تتصفح كتاباً فلسفياً، فإن أكثر ما تقرؤه هو مناقشة الآراء والنظريات المختلفة والمعارضة للفلسفة، وإن علاقة الخلف بالسلف تقوم دائماً على التخريب والتخطئة عوضاً عن التصديق أو التكميل»[٢٣٠] وفي المقابل يرى بازرجان أن الأنبياء، وخلافاً لتمزق نظريات وآراء الفلسفة، كانوا متفقين[٢٣١]. يرى بازرجان أن الفلسفة هي عبارة عن مجموعة من الاستدلالات والاستنباطات الذهنية والعقلية القائمة على البديهيات الأولية، ومجموعة من التعاريف والمبادئ الوضعية غير القائمة على أساس

---

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٢٢٨) **بازكشت به قرآن**، ج ٤: **انسان بيني قرآن**، ص ٤٠.

(٢٢٩) **راه طى شده**، ص ١٣٩.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٣١) **راه طى شده**، ص ٩.

رصين واقعي خارج إطار الذهن، والتي تتغير وتتبدل من قرن إلى قرن ومن فيلسوف إلى آخر(٢٣٢).

والدليل الذي يسوقه ضد العلوم الإنسانية هو أيضاً هذا التمزق والتشتت في النظريات: «وهكذا الأمر بالنسبة إلى بحوث علم النفس والتربية والاجتماع والاقتصاد والسياسة حيث إنك لا ترى شيئاً سوى التشتت والتمزق والاختلاف في الآراء والنظريات رغم أنهم يزعمون أن حججهم ومنطقهم ومذاهبهم تقوم على أسس علمية راسخة»(٢٣٣).

أمام هذا الاستدلال ينبغي القول: أولاً، إن التفرق والتشتت في الآراء والنظريات لا ينحصر بالفلسفة والعلوم الإنسانية فحسب، بل يشمل أيضاً العلوم التجريبية حيث تجد فيها أنواع النظريات المتقابلة، ولكن لأن نظريات العلوم التجريبية تعتمد أكثر من غيرها على التجربة والمشاهدة والواقع، فإن أغلب الاختلافات فيها تغيب عن نظره. ثانياً، إن الخلاف في الآراء والنظريات يوجد أيضاً في مجال المعارف الدينية بنفس الحجم الموجود في الفلسفة والعلوم الإنسانية والتجريبية، ذلك لأن كل شخص يحمل فهماً وإدراكاً خاصّ عن النصوص الدينية، وتتفاوت درجات وما هية هذا الفهم والإدراك تبعاً لمعلومات الأفراد المسبقة، وثقافة المجتمعات، والثقافات الصغيرة القائمة. ثالثاً، حتى لو سلّمنا بان الأنبياء كانوا يتحدثون بلغة واحدة، لكنّ الأنبياء ليسوا بيننا اليوم، وإذا أردنا أن نتبع تعاليم الأنبياء فهناك أيضاً أنواع ودرجات في الفهم والاستنباط بالنسبة إلى كلماتهم وللوحي الذي نزل بواسطتهم للبشرية. وعليه، فإن التشتت والاختلاف هو الخصيصة الذاتية للمعرفة.

وفي مواجهته لعلم الكلام يلاحظ بازرجان أن جوهر علم الكلام هو الدفاع عن الدين والموضوعات الدينية بالاستعانة بالعلم الرائج في ذلك العصر (وهو الفلسفة)، ولكننا نلاحظ بأن بازرجان نفسه أيضاً عندما ينبري للدفاع عن الدين يستعين بالعلوم التجريبية، فالفارق إذن أن «كلام» السابقين كان ينطلق من قاعدة الفلسفة، في حين كان «كلام» بازرجان يعتمد على العلوم التجريبية، كالترموديناميك والرياضيات، وكذلك الأمر بالنسبة إلى جميع المفكرين الدينيين المعاصرين، حيث ينطلق كل واحد منهم من قاعدة علم معين كعلم

---

(٢٣٢) **بازيابى ارزشها**، ص ٢٠٨.

(٢٣٣) **راه طى شده**، ص ١١.

الاجتماع، والعرفان، والمنطق، أو الفقه والأصول، وبذلك يطرح كل واحد منهم (كلاماً) جديداً.

وموقف بازرجان من العلوم الإنسانية، هو الآخر دليل عدم اطلاعه على هذه العلوم، فبقدر استناد هذه العلوم إلى التجربة فإن موقفها من الدين يشبه موقف العلوم التجريبية، فكل هذه العلوم تسير باتجاه واحد. ويمكن أن تأتي نتائج العلوم الإنسانية في بعض المجالات متعارضة مع فهمنا للدين، ولكن هذا الأمر يصدق بالنسبة إلى العلوم التجريبية أيضاً.

ورأي بازرجان حول اختصاص العلوم الإنسانية بالمجتمعات الأوروبية هو الآخر ناجم عن ضعف اطلاعه في هذا المجال. فالعلوم الإنسانية ـ باستثناء بعض الدراسات الخاصة ـ Case study تطرح نظريات عامة وشاملة لا تعترف بالحدود الجغرافية.

ولأن بازرجان يركز اهتماماته على العلوم التجريبية والعمل، فإن علاقته بالعرفان والتصوف سلبية أيضاً. فهو يرى أن العرفان يتعارض مع القرآن لأنه يفصل بين المادة والمعنى أو الجسم والروح[(٢٣٤)]. وأيضاً: «فإن الأديان الهندية والصينية والاتجاهات القائلة بوحدة الوجود تقضي على شخصية وكرامة وأصالة الإنسان حينما تدمج الإنسان والأشياء في الخالق والكون عن طريق الفناء والعدم»[(٢٣٥)]. أما السلبية الأخرى للعرفان ـ حسب بازرجان ـ فهو استقالة العرفان من الحياة والنشاط والحركة والتزيين والتملك، إضافة إلى أسر الإنسان في قيود دين العرفان ورجاله»[(٢٣٦)]. أما المشكلة الأخرى التي يراها للاتجاهات العرفانية فهي العلاقة الحميمة بينها وبين الشعر والفن والموسيقى وإثارة العواطف، ويرى أن القرآن يؤكد على إثارة دفائن العقول والعمل على أساس البصائر والألباب أكثر من تحريك العواطف والعمل انطلاقاً من الأفئدة[(٢٣٧)] (تماماً على العكس مما ذكره في مجال الرد على الفلسفة بأن جوهر الدين هو العواطف، وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى).

ورغم كل ما يبديه بازرجان من العلاقة الحميمة بالعلم وسعيه لفهم الدين

---

(٢٣٤) كتاب: **بازكشت به قرآن**، ج ٤: **انسان بينى قرآن** ص ٧٣.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٨٠.

على أساس نتائج العلوم، إلا أنه يرفض أن يكون ممن يقدمون العلم على الوحي الإلهي: «إن هناك منهجاً فكرياً آخر ـ أو يُنسب ذلك إلينا ـ يقول بتقدم العلم على الوحي، وبموافقة العلم الذي هو شرط القبول بأقوال الأنبياء، أي الآيات والأحكام الدينية. يقولون إننا نقبل من الدين ما يتفق مع العقل والعلم ومع استدلالاتنا. وهذا المنهج الفكري يعني في الحقيقة رفض النبوة والوحي، والقول باستغناء الإنسان عن الأديان، والاعتقاد بمساواتنا مع الله»[٢٣٨] ومن هذا المنطلق فإن بازرجان يعتقد بأن القضايا الإيمانية والدينية هي الأساس والأصل، ويعمل على تقريبها إلى الاذهان أو إثباتها بالاستعانة بالنتائج التي يتوصل اليها العلم، أو ـ على الأقل ـ إثبات أن هذه الأمور محتملة ويمكن أن تكون حقيقية، ولذلك ينبغي الاهتمام بها بشكل جدي.

ويصنِّف بازرجان الاستدلالات التي يسوقها المعارضون لمنهجه العلمي في المعرفة الدينية، وذلك ما يقولونه من مخالفة هذه النظرة مع التقاليد الفكرية الفلسفية ـ الكلامية، في أربع نقاط:

«١ ـ إن التفوق العلمي والفني الهائل الذي توصل إليه الأجانب من الأوروبيين والأمريكيين والذي يُوظَّف لخدمة مصالحهم وأطماعهم، سيؤدي إلى تبعيتنا الدائمة لهم، وسيقع ديننا ودنيانا فريسة لمكائدهم.

٢ ـ لو جعلنا العلم هو الأصل والمقياس في إثبات حقيقة الدين، فإن العلم يقف في بعض المجالات موقف المعارض والرافض للدين.

٣ ـ لأن العلوم التجريبية تقوم على أساس المشاهدة والتجربة، والواقعيات المادية، فإنها ترفض الإيمان بالغيب وبما وراء الطبيعة وهي لا ترى شيئاً وراء الدنيا وحساب الربح المادي والخسارة المادية ولا تتلاءم مع المعنويات والروحيات.

٤ ـ إن نفس العلم لا يتمتع بالثبات والاستقرار، وبين كل فترة وأخرى تأتي الاكتشافات والفرضيات الجديدة لتزلزل ما كان قطعياً وموثوقاً قبل ذلك، في حين أن الدين يتمتع بحالة من الثبات الأزلي، ولذلك فهو لا يمكن أن يعتمد على ما هو متغير ومهزوز»[٢٣٩].

---

(٢٣٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤.

(٢٣٩) **بازيابى ارزشها**، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

ويرد بازرجان على هذه الإشكالات بعدم انهزامية العلم وعدم اعترافه بالحدود الجغرافية، ولزوم الاستفادة من العلم للكشف عن أسرار الدين وإثبات الصانع، وفهم العلم بوصفه وسيلة للكشف عن المجهولات والاطلاع على الغيب، وأداة لتسخير الطبيعة والتمتع بما في هذه الحياة وطي المسيرة التكاملية بدلاً عن رفض العلوم[٢٤٠].

ثالثاً: رؤيته إلى الدين

ولكن، كيف يرى بازرجان حقيقة الدين؟. وما الأهداف التي يراها للدين في العالم؟. وما دور الدين ـ حسب رأيه ـ إلى جانب سائر المكتسبات البشرية؟.

يرى بازرجان أن الدين هو أمر داخلي ومحبوب للإنسان، وهو يرتبط بملكاته ومكتسباته الشخصية: «إن الدين أساساً (سواء لدى الطلائع أو لدى الأتباع) هو أمر داخلي ومحبوب للإنسان، على حين العلم عارض سطحي ومشهود خارجي، أي أنه نتيجة عمل الحواس والدماغ وليس له علاقة بالملكات والمكتسبات الشخصية»[٢٤١] و«إذا كان العالِم بإمكانه أن يدخل مجال الاطلاع واكتساب المعلومات عن طريق المشاهدة والاكتشاف، فإن المؤمن يصل إلى درجات الكشف والحضور نتيجة الانسجام مع الذات والحب والانجذاب والطلب»[٢٤٢].

ولكن مع هذا، فإن الفن يختلف عن الدين: «إن الفنان الأصيل والنبي الصادق، يستلهمان معاً، ويحلِّقان تحت تأثير غير إرادي وغير مصطنع ولكن بفارق أساسي وهو أن الأول استطاع نتيجة التناسق والإنماء الاستثنائي لطاقاته النفسية أن يثير ويترجم العواطف والأحاسيس الحيوانية على أكمل وجه، ويكون بذلك نموذجاً كاملاً لرهافة ودقة أو شدة الغرائز البشرية، على حين الأنبياء يضعون أقدامهم في عوالم أخرى ويشقون طريقاً بين الفؤاد والعقل، ويصلون من العشق إلى العلم، ومن الحق إلى الحقيقة. وهم، عوض النمو في إطار الأحاسيس والعواطف الحيوانية المحدودة للإنسان، وعوض النظر إلى جاذبيات العمر القصير في هذه الدنيا، يهتمون بإنشاء علاقة وتناسق مع عالم

---

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٦.

(٢٤١) **راه طي شده**، ص ١٦.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

الوجود الكلي، وبالسير في المجال اللامتناهي للخلق، من المبدأ إلى المعاد، إن الأنبياء تستيقظ في نفوسهم الفطرة التي لا تنحصر في أطر المصالح الشخصية، ولا تختص بالإدراكات والمشاعر الذاتية، بل يتجهون إلى خارج إطار الذات وهم يرمقون إلى الأعلى في طريق النمو والتكامل»[٢٤٣]. ورغم أن هذا التعبير هو أقرب إلى التعابير الشعرية منه إلى التحليل الدقيق للفرق بين الأنبياء والفنانين، ورغم أن هَمّ الفنانين جميعاً لا ينحصر في الأحاسيس والعواطف الحيوانية فحسب وكذلك التحليق في العالم العلوي لا يختص بالأنبياء وحدهم، يبدو أن الفارق الأساسي بين الفنانين والأنبياء حسب رأي بازرجان هو في الوحي رغم نقاط التشابه الكثيرة.

وإذا كان الدين أمراً داخلياً ويرتبط بملكات الإنسان الباطنية، ويُشار في ذلك إلى الكشف والشهود، فإنه لا يكون حينئذٍ مساوياً لمجموعة من الأحكام والأوامر الظاهرية، ولهذا السبب فإن بازرجان، تماماً كَخَلفه عبد الكريم سروش، ينتقد معادلة «أن الدين هو عبارة عن مجموعة الأحكام الفقهية». وهو يرى أن الأمة الإسلامية شهدت خمسة تطورات بعد رحيل الرسول (ﷺ) لم تكن متناغمة مع جوهر الدين والتديّن. وكانت هذه التطورات عبارة عن: ظهور وتمايز فئتين في الأمة هما: فئة الأشراف والكبار، وفئة الزهّاد والعُبّاد[٢٤٤]، وظهور طبقة رجال الدين[٢٤٥]، وتساوي الفقه والدين[٢٤٦]، وانتشار المنهج الفكري الصوفي والعرفاني[٢٤٧]، وتقابل وتعارض قطبين في الأمة وهو ما وقع في العصر الحاضر بين الاتجاه الديني وروّاد الحداثة[٢٤٨].

ولكن رغم معارضته هذه لمبدأ جَعْلِ الدين هو الفقه، لا يرفض مسألة التفقه في الدين: «إن التفقه ليس أمراً عبثياً ومخالفاً للإسلام، إن الفقيه هو نظير رجل القانون في المجتمعات الحديثة»[٢٤٩] وهكذا فإنه يعارض تحديد دور الدين في إطار الفقه، إلا أنه يقبل بالفقه بوصفه مجموعة قانونية وحقوقية.

---

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٤٤) **نيكنيازي**، ص ١١٧.

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

والنتيجة الأخرى التي تترتب على هذه الرؤية إلى الدين هو الإيمان بوحدة الأديان إلى درجة أن بازرجان يعتقد أن الأديان السابقة لم تُنسخ بنزول دين جديد: «لا ننسى هنا أن بعثة خاتم النبيين (ﷺ) لم تنسخ لا دين عيسى ولا دين موسى»(٢٥٠). ولقد تحدث الكثيرون عن عدم الاختلاف بين الأنبياء ووحدة الروح العامة في الأديان الإلهية، ولكن القول بأن الدين الجديد لا ينسخ الأديان السابقة هو ناجم عن هذه الرؤية التي تشترك في نقاط كثيرة مع نظرة العرفاء إلى الدين. إن تفسير الدين بوصفه «أمراً داخلياً (باطنياً) وأنه حصيلة العشق والانجذاب والكشف والشهود» وهو تفسير عرفاني للدين، لا يستطيع إلغاء الفوارق بين الأديان. أما إذا كان الدين يُفسَّر على أنه شريعة وأحكام ومنهج حياة فإن المسألة تأخذ شكلاً آخر.

وبازرجان له نظرة أخرى تختلف عن هذه النظرة كثيراً، وهي طرح الإسلام بوصفه إيديولوجيا تحدد هدف الإنسان وطريق الوصول إليه: «إن الإسلام لم يأتي بأعمال جديدة وحياة محددة وخاصة، بل قدم لحياة الإنسان الطبيعية بما فيها من أعمال وأنشطة، أسلوباً و«منهجاً» كما حدد له الهدف»(٢٥١). ولهذا فهو يرى الدين طريقاً ومنهجاً أيضاً وليس هدفاً فحسب: «إذا أردنا أن نلخص التعاليم الإسلامية فينبغي أن نقول إن الله هو الهدف، والحياة هي الوسيلة، والإسلام هو الطريق»(٢٥٢).

وإذا كان الدين بمثابة الطريق والمنهج، فإنه يجب أن يكون أيضاً مولِّداً للمسؤولية والالتزام. من هنا فإن بازرجان يعدّ المدارس الفكرية الحديثة التي تؤكد على المسؤولية (كالوجودية) أنها تخطو خطوات باتجاه الدين: «أن تتحدث المذاهب الحديثة عن المسؤولية (ويقلدهم ويكرر كلماتهم بعض الخطباء والكتاب الدينيين) وأن تتوصل الأفكار البشرية إلى أن من مستلزمات «الإنسانية» هو الالتزام وتحمل المسؤولية، فهذا يعني أن البشرية قد قطعت شوطاً كبيراً باتجاه الأديان التي هي ليست شيئاً سوى الهدف والمسؤولية والوظيفة»(٢٥٣).

إن نظرة بازرجان الثانية للدين هي، من جهة، ناجمة عن بواعثه الدفاعية ـ

---

(٢٥٠) كتاب: **كمراهان** (طهران: [د. ن.]، ١٣٦٢ هـ. ش.)، ص ١٦٢.

(٢٥١) **نيكنيازي**، ص ١١٢.

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

(٢٥٣) **آفات توحيد**، ص ١٥.

التبليغية في مواجهة المدارس المختلفة التي تزعم بأنها آيديولوجيات، ومن جهة أخرى، نجد أن الجهود الفكرية خلال النصف الثاني من القرن العشرين كانت ترجّح وتقوي النظرة الثانية كلما كان المجتمع يأخذ صبغة أكثر سياسية، بحيث نجد أنه خلال السنوات الأولى من الجهود الفكرية الحديثة كانت النظرة الأولى هي الأقوى، أما بعد تسيُّس المجتمع أكثر فأكثر، واقتحام الماركسية للساحة الفكرية بوصفها ايديولوجيا تتحدى الآخرين، كان بازرجان وسائر المفكرين والمدافعين عن الدين يتجهون أكثر من ذي قبل نحو تبني النظرة الثانية(٢٥٤).

وحسب بازرجان فإن الإيديولوجيا تحتوي على الهدف، والمبادئ، والمنهج، والتكتيك، والخطة، ومعيار فكري يهيمن على الأفكار والأعمال الاجتماعية(٢٥٥)، وهذا هو ما كانت تزعمه أنواع الإيديولوجيات المتداولة في إيران خلال العقود الأخيرة، الأمر الذي ألجأ المدافعين عن الدين إلى استنباط إيديولوجيا على أساس الدين لمواجهة الخصوم.

ولكي يستنبط الإيديولوجيا من الدين، يقرر بازرجان الأخذ بنظر الاهتمام إلى أنواع الأسس والمبادئ العلمية لإدارة الحكم والمجتمع لكي يحدد هذا الكم المتراكم والمتداخل ـ حسب زعمه ـ من المبادئ المرفوضة والمبادئ المقبولة، أمّا المبادئ المرفوضة التي أزاحتها جميع الإيديولوجيات عن أسسها فهي عبارة عن: «الأصل الإلهي للحاكم» و«أصالة الفرد والحرية المطلقة» و«أتباع الحكومة للمؤسسات الدينية» و«أصالة العقل والعلم المطلقة» و«مبدأ النفعية»(٢٥٦). وبإزاء هذه المبادئ المرفوضة يُحصي مجموعة من المبادئ والمجالات التي تحظى بالقبول في أوساط الإيديولوجيات المختلفة. هذه المبادئ المقبولة هي عبارة عن: «مركزية الدولة وسلطة الحكومة» و«سيادة الشعب» و«ضرورة الإيديولوجيا» و«الاستناد إلى الواقعيات الطبيعية والإنسانية» و«القيادة والتخطيط»(٢٥٧).

---

(٢٥٤) ألقى بازرجان في عام ١٩٦٦م محاضرة بعنوان: «البعثة والإيديولوجيا تبنّى فيها النظرة الثانية»، على حين في كتابه **راه طي شده** الذي كتب عن محاضرة ألقاها عام ١٩٤٧م، يُرجح النظرة الأولى.

(٢٥٥) كتاب: **بعثت وايدئولوزي (= البعثة والايديولوجيا)** (مشهد: انتشارات طلوع، [د. ت.])، ص ١١.

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦٦.

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٧١.

وبعد هذا يأتي دور إثبات أن الدين هو الآخر يرفض تلك المرفوضات ويؤيد هذه المقبولات حتى يتيسر تقديم الوجه الإيديولوجي للدين. ولتحقيق هذه المهمة يبدأ بازرجان من نقطة تفسير آية البعثة: ﴿**هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين. وآخرين منهم لمّا يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم**﴾ (الجمعة: ٢ ـ ٣). وهو يريد بذلك إثبات أن (بعث الرسول من الأميين) يعني الاهتمام الكامل بسيادة عامة الناس، وأن (تلاوة الآيات) هي نفس الاستناد إلى الواقعيات الحقيقية الطبيعية عن طريق إظهار آيات الوجود وغرادة الخالق، وأن (التزكية) هي هداية الناس، وأن (تعليم الكتاب والحكمة) هو طرح المنهج والبرنامج العملي الموافق للمصلحة، كما يرى أن قول الله عز وجل: ﴿**وآخرين منهم لما يلحقوا بهم**﴾ هو دليل على وقوع هذا الأمر وتبشير بتحقيق الإيديولوجيا[٢٥٨].

وهنا يقول بازرجان: «نحن نريد أن نستنبط إيديولوجيتنا من الإسلام أو من الإيمان الإلهي»[٢٥٩] ولذلك فهو يَعُدُّ البعثة أفضل موضوع في هذا المجال: «توجد في مسالة البعثة النبوية أسس من إيديولوجيا الحكم وإدارة المجتمع على أساس المبادئ الثابتة المقبولة، وعلى هذا فمن الممكن أن تتحول البعثة نفسها إلى عنصر أساسي لاستنباط الإيديولوجيا»[٢٦٠].

وفي هذ السبيل يواجه بازرجان مشكلتين أساسيتين: «الزعم بأن هذا العمل هو عمل رجعي وهو عودة إلى نقطة يعدّها الرأي العام العالمي مرفوضة». و«أيضاً الزعم بأنه بغض النظر عن أن الأديان هي مجموعة من المعتقدات والميول الوجدانية الخاصة بشؤون الآخرة، كيف يمكن اعتبار الإسلام الذي جاء قبل أربعة عَشَرَ قرناً من الزمن (وربما كان في ذلك العصر فكر تقدمي قدم الخدمات وأحرز النجاحات) إيديولوجيا للعالم المتطور المعاصر؟ أو كيف يمكن فرض القوانين القديمة وأنظمة المجتمعات السابقة على المجتمعات المتقدمة المعاصرة؟. الأمر الذي يجلب معه التصلُّب المانع عن أي تقدم أو حرية فكرية»[٢٦١].

---

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٣.

(٢٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

وحول المشكلة الأولى، يرى بازرجان بأنها مشكلة أوروبا والمسيحية، وأن القضايا الخاصة بالعالم المسيحي أدت إلى الاعتقاد بفصل الدين عن السياسة، أو بنهاية مرحلة الأديان: «صحيح أن الفلسفات السياسية فصلت نفسها عن المؤسسات الدينية، ولكن أين؟ وعن أي دين؟ ولأننا قررنا أن نتحدث على أساس الواقعيات المنظورة والتحولات التاريخية ينبغي أن نعرف البيئة التي وقع فيها الفصل بين السياسة والدين وأن نعرف الديانة التي تم هذا الانفصال بالنسبة إليها. فلو كانت الظروف مختلفة، ألم يكن محتملاً أن يأتي الجواب بشكل آخر؟»[٢٦٢] فهو يرى براءة الإسلام من جميع النقاط السلبية التي أخذت على المسيحية: «كلما قام الأوروبيون أو مترجمو الغرب عندنا بنقد آثار الدين، كان هدفهم بشكل واضح ومحسوس الدين المسيحي بالصورة المعروفة والمتداولة في المجتمعات الغربية، ولو كانوا على اطلاع بالإسلام وما يقدمه الإسلام الأصيل من حلول للقضايا المعاصرة والمشاكل الاجتماعية لكانت أحكامهم تختلف تماماً»[٢٦٣].

ولدى الإجابة على المشكلة الثانية التي يواجهها بازرجان، يحاول عرض أسس الإيديولوجيا الإلهية بصورة تنسجم إلى أبعد مدى مع العالم المعاصر. وللقيام بهذه المهمة يحاول بازرجان في البدء إثبات وجود المبادئ المقبولة في عالم اليوم في الإسلام من قبيل: الحرية، وتشريع القوانين، والاهتمام بالحكم والمشاركة الشعبية، والعدالة الاجتماعية، وإشاعة السلم، وأهمية العمل والمجهود الاقتصادي، ويسوق لذلك شواهد كثيرة من القرآن الكريم والسنة الشريفة[٢٦٤]. وفي المرحلة الثانية يؤكد على تلك المجموعة من المبادئ والأسس الإسلامية التي تحظى بقبول وتأييد العالم المعاصر من قبيل: مبدأ الاكتساب والإنتاج والاستخلاف، ولا ضرر ولا ضرار، والإنفاق، والحقوق الواجبة، وصلاحيات الحكومة، وحقوق العامل[٢٦٥].

إن إحدى العقبات التي تقف في طريق عرض الدين على أنه إيديولوجيا هو الفصل بين الدين والسياسة الذي يرى بازرجان نفسه مضطراً للقضاء على هذه العقبة، من هنا فهو يتجه في البدء إلى القرآن والعصر الإسلامي الأول: «منذ

---

(٢٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢٦٣) **راه طى شده**، ص ١٣٩.

(٢٦٤) **بعثت وايدئولوزي**، ص ٩٦ ـ ١٩٤.

(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ٢٢٢.

الخطوة الأولى في الإسلام كان الإيمان يقترن بالعمل، وكان الدين والسياسة (بمعنى إدارة الأمة) يتقدمان جنباً إلى جنب. إن القرآن والسنة يفيضان بالآيات والممارسات المتعلقة بشؤون الاجتماع والحكم»[٢٦٦]. وهو يعدّ مبدأي العدالة والإمامة لدى الشيعة من دلائل الاهتمام الشيعي بالسياسة وسيستمر: «لو كان أحد الوجهين للعملة الشيعية دينياً وفكرياً فإن وجهها الآخر سياسي واجتماعي، وسيستمر هذا التوجه حتى ظهور الحكومة الحقة للإمام المنتظر»[٢٦٧].

إن الوجه الآخر لهذه القضية هو أنه لو كان الدين يهتم بالسياسة، فهل يمكن ـ أن يكون الإيمان موجوداً في الإيديولوجيا أم لا؟. يجيب بازرجان: «أن مبدأ فصل الدين عن السياسة وطرد أسس الإيمان الإلهي من الإيديولوجيات لا يُعَدُّ بديهياً قطعياً فيما يتعلق بالإسلام، بل هو أمر يفتقر إلى الدراسة والبحث ليتم إثباته أو نفيه من جديد»[٢٦٨].

إن لاستدلال بازرجان على أن الإيديولجيا ينبغي أن تكون إلهية، مقدمات. المقدمة الأولى هي أن الإيديولوجيات في العالم المعاصر لا تستطيع أن تكون ذات بُعد واحد بل ينبغي أن تشمل كل جوانب حياة الإنسان: «في عالم كون فيه الحروب والحكومات شاملة وعامة، أي تشمل جميع مناطق ومصالح البلاد، وتؤثر على كل شؤون المجتمع، فهل بإمكان الإيديولوجيا أن تهتم وتركز على جانب واحد من جوانب المجتمع والإنسان، كالاقتصاد مثلاً؟. فهل هذا أمر معقول؟. ألم ترشدنا التجارب السابقة إلى أن العوامل المؤثرة على الإنسان هي متغيرة ومتعددة بما لا يُحصى، ولذلك ينبغي الاهتمام بكل الجوانب؟»[٢٦٩].

المقدمة الثانية هي أنه لايوجد أحد غيرا لخالق العالم القادر، يحيط علما وهيمنة على الإنسان والمجتمع حتى يستطيع وضع إيديولوجيا ذات أبعاد متكاملة. الله وحده الذي يحظى بهذه الميزات: «إن النظرة الإيديولوجيا ينبغي أن تنبع من عرش الإله الخالق حتى تنظر إلى الجميع؛ الصغير والكبير، الغني والفقير، العالم والجاهل، الذكي والغبي، المرأة والرجل، الأسود والأبيض،

(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

الطيب والخبيث، بنظرة واحدة، ويحظى الجميع بصورة متساوية بالحماية والتربية والرحمة»[٢٧٠] و«تضم جميع شؤون الحياة من الأمن والسياسة والاقتصاد والثقافة والصحة والفن والفكر والعقيدة تحت ظلالها وتقوم بتنميتها»[٢٧١]. وفي هذه الحالة فإن «الإيديولوجيا المثالية هي الإيديولوجيا الإلهية حتماً»[٢٧٢]. أي تلك الإيديولوجيا «التي تملك مقياساً كونياً يهيمن على كل نظم الطبيعة والحوادث البعيدة، وتكون مبادِئُهُ وأهدافه من نوع الصفات والكمالات التى تتجسد فى فكرة الله وتُقال في وصفه. كتوفير الرزق والحاجات المادية، والسلامة والرحمة، والنقاوة والشرف، والمحبة والخدمة، والمساواة والآخوة، ء والهداية والتربية، والعلم والقدرة، والحكمة والعدالة. . . ومِن ثَمّ السعادة في أرفع مستوياتها الزمانية والمكانية، وفي الحقيقة كل تلك الأمور التي تسعى الإيديولوجيات وراء واحدة أو عدد منها»[٢٧٣]. وعلى هذا الأساس «فإن الايديولوجيا الإلهية جيدة وممتازة»[٢٧٤].

ويعرف بازرجان تماماً أن إيديولوجيا بهذه المواصفات لم تتم صياغتها وعرضها، ويبرر ما يثيره خصومه من الغموض والعموميات في نظرته هذه، بما تحتويه أفكار الآخرين من الغموض والعموميات أيضاً: «وإذا قيل إن هذه المجموعة لم يتم إثباتها ومشاهدتها من المنظار العلمي واليقين الحسي، سنقول لهم: وهل أهداف الإيديولوجيات الأخرى وأسسها قد تم إثباتها وأصبحت من الثوابت العلمية؟ سوى نرى أن أهدافها ونظرياتها هي عبارة عن الرغبات الوجدانية»[٢٧٥] ولكن هذه الطريقة في الاستدلال لا تنسجم مع تعريفه عن الإيديولوجيا بوصفها مشروعاً وبرنامجاً عملياً لإدارة المجتمع.

ويعتقد بازرجان بأن الإيديولوجيا الإلهية بسبب كونها إلهية تعلو على التطور والتغيير: «إن الإيديولوجيا البشرية لا بد أن تكون ناجمة عن المشاكل والقضايا القائمة، ومستندة إلى الواقعيات المشهودة السابقة والحالية. إن قيمتها واعتبارها ناجم عن كونها كذلك حتماً لا أن تكون مستلهمة من المصالح

---

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٢٧٤) المصدر نفسه، ص ٩١.
(٢٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٣.

والأوهام ومستندة إلى التصورات والذهنيات. ولكن هذه الميزة، في الوقت الذي هي نقطة قوتها، تُعتبر نقطة ضعفها أيضاً، ذلك لأن كل إيديولوجيا بشرية جديدة تنسخ الإيديولوجيات القديمة وتحاول القضاء على أخطائها ونواقصها. وحتى الإيديولوجيات الجديدة أيضاً فهي تتعارض فيما بينها، وتشير كل واحدة منها إلى أخطاء ونواقص الأخرى، وهي تسعى دائماً للتصحيح والتكميل»[٢٧٦]. أما الدين الذي يهبط من الأعلى إلى الأسفل ثم يتم تأييده ودعمه (خلافاً للعلم الذي يصعد من الأسفل إلى الأعلى وهو يحصل عن طريق التأييد والتحقيق) ليس في حالة من التغيير والتكميل، فهو يرى «أن الدين الذي يقف عند مستوى رؤيتنا ورغباتنا وعلمنا هو منتوج بشري ويشمله الخطأ والاختلاف والتغيير والتكميل»[٢٧٧].

ولكن بازرجان يغفل في استدلاله هذا عن: أولاً؛ إن البشر في النهاية هم الذين يفهمون الدين، ولهذا السبب فإن الفكر الديني (وليس نصوص الوحي) هو الآخر يصبح بشرياً ومشمولاً بالخطأ والانحراف والسقم (الأمر الذي يثيره هو في بحثه)[٢٧٨].

ثانياً؛ إن التاريخ الثقافي للمسلمين هو شاهد على وجود هذا التغيير والتكميل في الأفكار الدينية. ثالثاً؛ إنه لا يشير بأي شكل من الأشكال إلى كيفية ربط هذه الإيديولوجيا الثابتة بالواقع المتغير.

وبسبب إيمانه هذا بثبات الإيديولوجيا فهو يخرج عنصر العقل، الذي باستطاعته أن يلعب إلى حد ما دوراً في التغيير والتطوير، من دائرة الانتفاع، ويرى أن دور العقل هو فقط في الاعتراف بالضعف والجهل، وفي إثبات حتمية الحاجة إلى الهدف والقيادة، والدفاع عنهما بإزاء الخصوم والمنافسين، وفي تطبيق المبادئ مع الواقع: «إن اجتهادات واستدلالات العقل تُعَدُّ ضرورية وسليمة في إطار إثبات عجزنا وضعفنا، هذا أولاً، وثانياً في إثبات حتمية الحاجة إلى الهدف والطريق والقائد، وثالثاً في التمييز بين الهدف والقيادة المعروضة علينا وبين الأوهام والشهوات وفئات المراوغين، وأخيراً في مساعدتنا على إدراك الأسس والمناهج التي يقدمها لنا والأخذ بها، وتطبيقها

(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٢٧٧) **آفات توحيد**، ص ٥٧.

(٢٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٨٠، و**توحيد، طبيعت، تكامل**، ص ٢٤.

على قضايا الواقع، والسير والعمل على ضوئه وبوسائله»[٢٧٩]. أي إن دور العقل ودورنا هو الاتباع، فالعقل عليه أن يعرف أولاً بأنه تابع، وأن يعرف ثانياً هدفه ولاتختلط عليه الأهداف الأخري ولاتحرّفه، وثالثاً أن يقوم بالبحث عن قضايا الواقع ومعرفة الموضوعات ثم الرجوع إلى الأصول والمبادئ لتمهيد مقدمات السير والعمل؛ وهذا هو نفس الدور الذي يُعطى للعقل في الفقه.

وربما كان السبب فى اعتبار الإيديولوجيا ثابتة هو تفسير ختم النبوة. فهو بوصفه شخصاً مسلماً يؤمن بختم النبوة، يحاول بشكل من الأشكال توضيح وتفسير هذه المسألة. فبازرجان، كالكثير من المدافعين عن الدين في المرحلة المعاصرة، يرى أن سِرّ ختم النبوة يكمن في بلوغ البشريه إلى حد النضج في عصر الرسول (ﷺ): «إن ظهور الإسلام بعد الأنبياء السابقين هو آخر حجة إلهية للإنسان. فقد كان الإنسان قد بلغ مستوى من الكمال بحيث لم تكن له أية ذريعة، سواء في مواجهة ضميره وعواطفه، أو في مواجهة العقل، لعبادة الأوثان والإعراض عن الحق. . . فالقبول بالدين لم يكن بعد هذا يحتاج إلى الإكراه والفرض. . . ولو أصر الإنسان بعد هذه المرحلة على الشرك فهو بلا شك من منطلق العناد»[٢٨٠]. وهو يعتقد أيضاً، من حيث الواقع الخارجي، بأنه بعد بعثة رسول الإسلام: «لأن الوثنية لم تلعب دوراً أساسياً في عالم الحضارة، ولم تضع عقبةً في طريق التكامل للإنسان، فإنه لم تكن حاجة لبعث أنبياء جدد ولتجديد النضال والكفاح»[٢٨١].

وبسبب رؤيته هذه إلى ختم النبوة، فإن بازرجان تورط في افتراض ثبات الإيديولوجيا، ولكن هذا الاستدلال يواجه عدة إشكالات: الإشكال الأول هو أن بازرجان وغيره كمطهري ـ الذين يستدلون ببلوغ البشرية في عصر الرسول (ﷺ) لم يقدموا أي شاهد ودليل على هذا البلوغ الواقع في ذلك الزمن وفي صحراء الجزيرة العربية، وعلى عدم وجود هذا البلوغ قبل ذلك التاريخ، كما لم يقدموا أساساً أي تعريف لبلوغ البشرية. وإذا كان البلوغ هو المعيار، أفليست البشرية اليوم أكثر بلوغاً من السابق؟. الإشكال الثاني هو افتراض أن الوثنية لم تلعب دوراً أساسياً في عالم التحضّر بعد بعثة الرسول الكريم (ﷺ)، في حين نجد فى

---

(٢٧٩) **بعثت وايدئولوزي**، ص ٩٢.

(٢٨٠) **راه طي شده**، ص ٤١.

(٢٨١) المصدر نفسه، ص ٧٧.

العصر الحاضر أن قطاعاً من أبناء البشر في العالم هم عبدة أوثان (حسب تعاريفه هو) وأن الكثير من هؤلاء لم يضعوا سداً في طريق التكامل البشري، فحسب بل كانوا عاملاً للتقدم حسب التعريف المعاصر ـ أيضاً، ومِن ثَمّ فإن الإشكال الثالث هو أنه يصرح شخصياً في بحوث التوحيد والشرك بأنه لو تحرر الإنسان من عبادة الأوثان الحجرية السابقة، فإنه تورط في عبادة أنواع جديدة من الأوثان المعاصر مثل: عبادة الأشخاص وعبادة الدنيا، وعبادة العلم وعبادة الذات وغير ذلك[٢٨٢].

إن بازرجان لم يكن يفتقر لتقديم الدين على أنه إيديولوجيا إلى افتراض ثبوتها، ذلك لأن التطور والتغيير لايتعارضان مع ختم النبوة أيضاً، وذلك بجعل التطور والتغيير قائمين على أساس القرآن الكريم والسنة الشريفة عن طريق مبدأ الاجتهاد، وكان باستطاعته بعد ذلك الدفاع عن عصرية الدين وإيديولوجيته ونظرتهما الواقعية، الأمر الذي يحظى بالأهمية الأساسية في عالم اليوم.

رابعاً: دور الدين وهدفه

ولكن، كيف يرى بازرجان دور الدين وهدفه؟. وماذا كان هدف ورسالة الأنبياء حسب اعتقاده؟. إن كل واحدة من النظرتين المذكورتين إلى الدين تقدم إجابات مختلفة عن هذه التساؤلات.

ففي النظرة الأولى التي ترى الدين عاملاً للكشف والحضور، فإن رسالة وهدف الأنبياء والأديان هو إثارة الإنسان وتفجير مكامن الطاقة لديه «إن هدف أنوار الهداية التي يطلقها الأنبياء يجب أن يكون قلب الإنسان الذي هو أساس كل شيء»[٢٨٣]. فدور الأنبياء في هذه النظرة هو ربط الإنسان بالله عز وجل والتحليق به في السماء أي «العبور بالإنسان المتناهي في الصغر والسير به إلى درجات النهايات الكبرى الإلهية من جهة، وإفاضة النهايات الكبرى باتجاه النهايات الصغرى (الإنسان) من جهة أخرى»[٢٨٤].

إن دور الإنسان المؤمن ـ في هذه النظرة ـ هو أساساً عبادة الله، وأن رسالة النصوص الدينية هو التبشير، والإنذار، والهداية، والشفاء، والرحمة،

---

(٢٨٢) **آفات توحيد**، ص ٢٢ ـ ٥٧.

(٢٨٣) **دعاء**، ص ٦٨.

(٢٨٤) **ذرة بي انتها**، ص ١٥.

وإخراج الإنسان من الجهل والظلمات، وقيادة الإنسان إلى الإيمان[٢٨٥]، والتوفيق بين الفطرة وبين الحاجات الذاتية[٢٨٦]. وأن دور الأنبياء ـ وفقاً لهذه النظرة ـ هو سلبي أكثر من كونه إيجابياً، إذ إن مهمتهم النضال السلبي ضد الوثنية وذلك لتمهيد الأرضية المناسبة للعبادة والعبودية: «إن الدور الأساسي للأنبياء، كان يتجسد في النضال السلبي، أي منع عبادة الأوثان»[٢٨٧].

أما في النظرة الثانية فإن مهمة الدين والأنبياء هو البراغماتية أي الدمج بين العقل والعاطفة والعمل[٢٨٨]، والقيام بالقسط والحكم بين الناس[٢٨٩]، وتحديد وظائف الناس في الحياة ومصائرهم بعد الممات[٢٩٠]، وتشريع أنواع الأحكام الفردية والاجتماعية[٢٩١]، والعمل على تكامل البشر عن طريق العمل[٢٩٢].

وعندما يقسم بازرجان موضوعات القرآن، أي يصنِّف الموضوعات القرآنية في ست مجموعات أصلية هي: القيامة والآخرة، ورسالة الأنبياء السابقين، ورسالة خاتم الأنبياء (ﷺ) ومقابلة الرسول مع معاصريه من أبناء الأمة الإسلامية والجهاد والأحكام[٢٩٣]، فإن قسماً من هذه الموضوعات يُصنَّف ضمن النظرة الأولى، وقسماً آخر ضمن النظرة الثانية، وكما أشرنا سابقاً فإن كلتا النظرتين نجدهما في آثار بازرجان: «إن هدف الدين هو توجيه الإنسان إلى خارج إطار الذات، وخارج المسائل الصغيرة الشخصية (بوصف الدين إيديولوجيا)، وربطه بالمفاهيم والموضوعات السامية بوصف الدين عاملاً للكشف والحضور والعبودية)»[٢٩٤]. إلا أنه يعدّ النظرة الأولى هي الأساسية والنظرة الثانية فرعية: «وبالطبع فإن الأنبياء كانوا يريدون للإنسان

---

(٢٨٥) **بازكشت به قرآن**، ج ١ (طهران: بنكاه ترجمه ونشر كتاب، ١٣٦٠ هـ. ش.)، ص ٧٢ ـ ٧٤.

(٢٨٦) **نيكنيازي**، ص ٥٣.

(٢٨٧) **راه طى شده**، ص ٤٧.

(٢٨٨) **نيكنيازي**، ص ٥٣.

(٢٨٩) **بازكشت به قرآن**، ج ١، ص ٧٥.

(٢٩٠) **راه طى شده**، ص ٤.

(٢٩١) المصدر نفسه، ص ٥.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٢٩٣) **بازكشت به قرآن**، ج ١، ص ٩٦، **وسير تحول قرآن**، ج ١، ص ١٥٩، والتفصيل في ص ١٦٦ ـ ١٧٥.

(٢٩٤) **نيكنيازي**، ص ٦١.

السعادة والسلامة والعافية والبركة والنعمة والرحمة والأمن والاستقلال والعزة والقوة والعلم والكثير من الأمور الأخرى، وكانوا يبشرون الناس بها إذا ما آمنوا بالله وعبدوه، إلا أن هذه الأمور هي أهداف فرعية ونتائج ضمنية تتحقق في ظل عبادة الله عز وجل»[٢٩٥] أو «إن الهدف العام للقرآن، والغاية التي نشهدها في كل آيات الكتاب العزيز هو معرفة الله الواحد الأحد وعبادته وسوق الإنسان باتجاهه، ولكن في الوقت ذاته هناك اهتمام بالمجالات المختلفة العقائدية والأخلاقية والعاطفية والتربوية والعبادية والعملية، الفردية منها والاجتماعية»[٢٩٦].

إن التأكيد على أصلية النظرة الأولى وفرعية النظرة الثانية يمكن أن يكشف عن أنّ دور الدين في منظار بازرجان وغيره من المشغوفين بالعلوم التجريبية هو ربط الإنسان بالسماء، أكثر من حل مشاكله على الأرض، ولكنّ كما أشرنا، عصر بازرجان وشخصيته السياسية كانت تتطلب أيضاً التوجه نحو الدين بوصفه إيديولوجيا.

ويمكننا النظر أيضاً إلى البواعث التي يشير إليها بازرجان في سعي الإنسان وراء الدين، من خلال هذين المنظارين. فالبواعث في النظرة الأولى هو البحث عن الطمأنينة[٢٩٧]، والفطرة، ونوازع الخير، أما في النظرة الثانية فهي تأكيد الأديان على القانون لإدارة وتنظيم المجتمع البشري، والتعاون الاجتماعي، والترغيب في العمل والسعي، والتحريك الاجتماعي[٢٩٨]، حيث يرى أن الأديان توفر كل هذه الحاجات؛ رغم أنه يعدّ الإنسان مستغنياً عن الوحي في أمور الدنيا: «إن الإنسان استطاع ويستطيع أن يشق طريقه في الحياة وأن يوفر لنفسه وبإمكانياته الشخصية التقدم في الكثير من المجالات البدنية والصحية والعلمية والفنية والاجتماعية والفكرية»[٢٩٩] ولكنه يعدّه مفتقراً إلى الدين في أمور المبدأ والمعاد: «إلا أن الإنسان يحتاج إلى الدليل والمرشد فيما يرتبط بخارج إطار المحسوسات والمشاهدات الحياتية الفعلية، أي المبدأ والمعاد»[٣٠٠].

(٢٩٥) **بازيابي أزرشها**، ص ٣٢٣.
(٢٩٦) **سير تحول قرآن**، ج ١، ص ١٥٨.
(٢٩٧) **آموزش قرآن** (طهران: شركت سهامي انتشار، [د. ت.]).
(٢٩٨) **جهار مقالة**، مقالة «خدا در اجتماع»، ص ٨٩ ـ ٩٢.
(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٣.

خامساً: إصلاح وتهذيب الدين

كان بازرجان من المصلحين الاجتماعيين في هذا العصر، وكان يسعى دائماً وبالاستفادة من تجربة الغرب القضاء على عوامل التخلف والضعف في الشعوب الإسلامية. ولأن المجتمع الإيراني وسائر المجتمعات الإسلامية الأخرى تؤمن بالإسلام وتلتزم بالأمور الإيمانية، وكان هو شخصياً من الملتزمين بالشعائر والأحكام الدينية ومؤمناً بالعقائد الإسلامية؛ لذلك فإنه كان يرى عدم إمكانية الإصلاح الاجتماعي بدون إحياء الدين، والعودة إلى القرآن، وتهذيب الفكر الديني من الخرافات الدخيلة، ولذلك فقد بذل جهوده ومساعيه في سبيل تقديم صورة جديدة عن الإسلام تنسجم مع العالم المعاصر دون أن تحتوي على إشكاليات الفكر الديني التقليدي.

كان بازرجان يعتقد بأن العالم الإسلامي يحتاج إلى نهضة تجديديه حتى يتسنّى لنا فهم وإدراك الموضوعات الدينية بشكل آخر: «حقاً، إن الضرورة تدعو لنهضة تجديدية في الإسلام وذلك من أجل إحياء فكرة القيامة بما فيها الجنة والنار، والاعتماد على الشواهد الطبيعية ومنهج الاستدلال القرآني»[٣٠١]. وينبغي أن تكون حصيلة هذه النهضة شبابية الدين بمعنى أن تعكس صورة جديدة عن الدين تستقطب الشباب والمتعلمين: «عندما يبدي الشباب رغبة في اعتناق الدين إنما يرغبون في صورة غضة عنه، ومواصفات جديدة له. فعندما تسير أوضاع العالم بسرعة هائلة نحو التطور والتجدّد، كيف تستطيع مجموعة من الآمال والتقاليد القديمة من الانطباق والهيمنة عليها، وأن تقاوم وتصمد في وجه سيل الزمن العارم؟»[٣٠٢].

إن الخطوة الأولى في إحياء الفكر أو الإصلاح الاجتماعي هو طرح نظرية الانحطاط. كان بازرجان يرى أن عوامل انحطاط المسلمين تكمن في: الانعزال عن العمل والسعي والحياة، والتوقعات اللامعقولة من اعتناق الإسلام ومن الدعاء، والإعجاب والغرور بالإيمان[٣٠٣]، وبيع الدين بالدنيا، وعدم التمسك بالتربية الإلهية، وشيوع النظم الفرعونية، والمؤسسات

---

(٣٠١) **ذرة بى انتها**، ص ٢٤.

(٣٠٢) **جهار مقالة**، مقالة «اسلام وجوان»، ص ١٥٩.

(٣٠٣) **كمراهان**، ص ١٥٦.

الكهنوتية[٣٠٤]، والاكتفاء بمحبة أهل البيت وعدم الالتزام بالإيمان والعمل[٣٠٥]، والإعراض عن الدنيا[٣٠٦] «والجمود والاستسلام والتخدير، والتكبر والغرور والعجب، والتطرف في الشعائر الدينية الصورية والظاهرية، والتجرؤ على المعصية، والاستغناء عن العمل والتحرك، وعن الفكر والعلم، وترك الدنيا واللجوء للتصوف والرهبنة، والإعراض عن المجتمع، والانطواء والفردية، والانعزال وعدم الرغبة في الاجتماع والحكم، والانغلاق على شعائر العبادة والذكر، والعزوف عن البحث والتفكير والتعلُّم، والتوكل السلبي على الله وعلى الدعاء»[٣٠٧] و«الانغماس في المحللات للتعويض عن المحرمات، وعبادة البطن، والنكاح المؤقت، والابتعاد عن الأمور الفطرية والفضائل، وسوء الأخلاق تحت راية عدم الاهتمام بالناس وباللادينية، وترك العواطف الإنسانية والأخلاقيات، والتفاخر بالامية والفقر والجهل والغباء والحيل الشرعية، والخدع والمراءاة»[٣٠٨].

ولدى دراسته لعوامل الانحطاط والتخلف في الشعوب الإسلامية، يلاحظ بازرجان أن العامل الوحيد المشترك بينها هو انتماؤها الإسلامي: «إذا وضعنا العوامل المحلية والخاصة جانباً عند مقارنة الشعوب الإسلامية، نجد أن الوجه المشترك لها جميعاً هو انتماؤها الإسلامي واشتراكها في الدين»[٣٠٩]. ولذلك فهو يقوم بتحليل العوامل المذكورة واحداً واحداً من خلال رؤية القرآن والإسلام حتى يثبت أن هذه المواصفات ليست من الإسلام، وإنما هي نابعة من فهمنا الخاطئ للإسلام، ذلك لأنه يرى «أن الإسلام لا يمكن أن يدعو لشيء غير الحركة والنمو. وإن ما يُعَدُّ عاملاً مشتركاً لشقائنا نحن الشعوب الإسلامية ليس هو إلا فهمنا الخاطئ للإسلام»[٣١٠].

ورغم أن بازرجان يُعيد سبب الانحطاط للمسلمين أنفسهم، إلا أنه لا يُلقي بذلك مباشرة على عاتق ضعف وحقارة الأفراد والمجتمعات والأفكار

---

(٣٠٤) راه طی شده، ص ١١٨.
(٣٠٥) نيكنيازي، ص ٨٠.
(٣٠٦) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(٣٠٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.
(٣٠٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

الجديدة الموجودة بين المسلمين، بل يرى أن ذلك يرتبط بالماضي التاريخي للمسلمين(٣١١).

ولكن بازرجان، وبالنظر إلى مسألتين، يرى أن هذا الانحطاط قابل للمعالجة. فالمسألة الأولى تكمن في أن الأديان التوحيدية استطاعت في كل العصور أن تواكب كل خطوات تطور الأوضاع والأفكار البشرية وأن تتداخل معها، ويرى أن هذه النقطة هي من ميزات ومعجزة هذه الأديان(٣١٢)؛ لقد كان الإنسان يكيف نفسه مع التطور والتحول مهما كانت معتقداته. أما المسألة الثانية **فهي تكمن ـ كما يرى ـ في تمايز المصير التاريخي للمسيحية والإسلام. فهو يعتقد** بأن الإسلام ـ خلافاً للمسيحية ـ يهتم بقضايا العصر والحاجات الاجتماعية، ولا يشمله نقد القائلين بضرورة تناغم المدرسة الفكرية مع الواقع(٣١٣).

وللقضاء على هذا الانحطاط، وإيجاد التحرك والنمو في المجتمع، يرى بازرجان ضرورة الأخذ بالمناهج التالية:

١ ـ الفهم الاجتماعي للدين

إن العيش في الغرب في فترة الدراسات العليا، وتجارب البلاد الغربية كانت قد علمت بازرجان أن السر من وراء تأسيس الصناعات الكبيرة، والمؤسسات الثقافية، والاجتماعية والاقتصادية، وتشكيل الأحزاب السياسية، والحرية التي تتمتع بها الشعوب الغربية، يكمن في التعاون الاجتماعي فيما بينها، ذلك التعاون المقترن بالتخطيط: «إن الأمر الذي يوفر القوة العظيمة للدول قائدة المعسكرين الشرقي والغربي هو التجمع المقترن بالتنظيم، أي التعاون والتنسيق بين الأفراد تحت قيادة وهدف وبرنامج واحد»(٣١٤) ذلك لأن «يد الله القوية مع الجماعة، الجماعة المنسَّقة والمتعاونة» ولهذا السبب فإنه لا يرى أن شقاء الإيرانيين ناجم عن البطالة أو الأمية أو الفقر، بل يرى أن ضعفهم الأساسي وآلامهم المستعصية على العلاج ناجمة عن تمزقهم الاجتماعي(٣١٥). والسبب في هذا التمزق وعدم الاتحاد ـ حسب رأيه ـ هو

---

(٣١١) المصدر نفسه، المقدمة.

(٣١٢) المصدر نفسه، المقدمة.

(٣١٣) **راه طى شده**، ص ١٣٩.

(٣١٤) **مذهب در اروبا**، مقالة «احتياج روز»، ص ٤٨.

(٣١٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٧.

وجود المانع، أي الخيانة والكذب والفساد المنتج لسوء الظن، وانعدام الدافع أي عدم وجود الهدف الواحد[٣١٦].

ولحل هذه المشكلة فإن بازرجان يسعى لإثبات أن الدين يهتم بشكل كبير بالمجتمع وبالقضايا الاجتماعية: «إن الله لا يهمه قلوب الناس فحسب، بل يهتم أيضاً بالحياة الاقتصادية والاجتماعية إلى حد تعليم النبي يوسف (عليه السلام) الأمور المالية وتقنين المواد الغذائية وإدارة الشؤون الاقتصادية[٣١٧]. إن الفقه لا يحتوي على الأحكام الفردية مثل الغُسل والطهارة والصلاة فقط، بل الفقه والاجتهاد يرتبطان بكل مسألة شرعية يحتاج إليها المسلمون، ويأتي اهتمام المسلمين بالفقه والاجتهاد من حيث إنهما يجب أن يشكلا المرآة الحية والعاكسة لكل مظاهر وشؤون الحياة المادية والمعنوية، وأن يكونا محور الآمال والأفكار والأنشطة للمجتمع المسلم»[٣١٨]. إن العبادة لا تنحصر في الصلاة والصيام فقط، بل إن خدمة الناس[٣١٩]، والحرب، والجهاد، هي عبادات أيضاً[٣٢٠]، وأساساً «فإن الإسلام وعن طريق التأكيد على صلاة الجماعة، والترغيب في التجمعات الأخرى كالاعياد والمآتم والزيارات والحج وشعائر رمضان وغير ذلك، يوفر لنا العناصر الأساسية والوسائل القوية للاجتماع والإصلاح والإحياء»[٣٢١] ويقول أيضاً: «خلافاً لدين موسى الذي كان يركز على الدنيا، ودين عيسى (على نبينا وعليهم السلام) الذي كان يهتم بالآخرة والتعاليم الأخلاقية، فإن دين آخر الزمان (الإسلام) يجمع بين الدنيا والآخرة، ويدير كل الشؤون الحياتية المادية والمعنوية، الفردية والاجتماعية»[٣٢٢].

ولكي يعزز بازرجان أكثر فأكثر التوجه إلى الحياة الاجتماعية في أوساط المتدينين فإنه يعدّ المعنويات والأخلاق من الأمور الضرورية للحياة المادية: «بغض النظر عن الضرورة والقيمة الدينية والإنسان للمعنويات والأخلاق، فإنها

---

(٣١٦) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٣١٧) **راه طى شد**، ص ٣٨.

(٣١٨) **مرجعيات وروحانيت**، مقالة «انتظارات مردم از مراجع»، ص ٩٢.

(٣١٩) **نيكنيازي**، ص ١١٩، راه طي شده، ص ١٧٧.

(٣٢٠) **اسلام مكتب ايده آل**، ص ٢٤.

(٣٢١) **مذهب در اروبا**، مقالة «احتياج روز». ص ٦٢.

(٣٢٢) **مرجعيت وروحانيت**، ص ١١٠.

جديرة بالاهتمام أيضاً من حيث الضرورة الحياتية، والقيمة المادية، وإن ازاحة هذا الجانب من المناهج السياسية والإصلاحية خطأ كبير»[٣٢٣]. ويذهب إلى أبعد من هذا ويرى أن نفس المجتمع والحياة الاجتماعية إنما هما حصيلتان للدين «إن المجتمع هو الابن الذي ربّاه الدين. فقد وجد المجتمع بواسطة الدين، وترعرع في أحضان الدين (إلى هنا يحظى الموضوع بقبول علم الاجتماع) ويتقدم مع الدين (أما هذا القسم فيقبل به بعد أن يشاهده)»[٣٢٤].

ويبدأ بازرجان شخصياً أنشطته السياسية بهذه الروح الاجتماعية، وروح الإصلاح الاجتماعي على أساس فهم اجتماعي للدين. إن المبادئ الأربعة التي تضمنها النظام الأساسي للجمعية الطلابية الإسلامية التي أسسها بالتعاون مع عدد من الإسلاميين الجامعيين في السنوات الأولى بعد عودته من الغرب، تشهد على هذا الأمر:

١ ـ إصلاح المجتمع على أساس التعاليم الإسلامية.

٢ ـ السعي لخلق المحبة والوحدة بين المسلمين عامة، والشباب المستنير خاصةً.

٣ ـ نشر الحقائق الإسلامية عن طريق إنشاء مؤسسات الإعلام، والنشر والصحافة.

٤ ـ مكافحة الخرافات»[٣٢٥].

٢ ـ الدعوة إلى العمل

ويرى بازرجان أن العامل الآخر لتخلف المجتمعات الإسلامية هو عدم الاهتمام بالعمل، ولهذا السبب فهو يسعى إلى ترغيب المسلمين في الإنتاج والعمل للدنيا: «ليس عدم امتلاك أي شيء، أو الارتزاق على مائدة الحكومات وغيرها مدعاة للفخر، بل إن ما يدعو للاعتزاز هو القدرة على الإنتاج، وامتلاك المال وأرباحه، وإنفاق ذلك في سبيل الله وخلقه. فهو أن المجتمعات هي إسلامية وتسعى للتزكية والرفعة، عليها أن تتيح هذه الفرص والإمكانيات

(٣٢٣) **رسوايى استبداد**، ص ١١٠.

(٣٢٤) **راه طى شده**، ص ١٣٨.

(٣٢٥) **رسوايى استبداد**، ص ٧٩.

للناس»[٣٢٦]. إن سر شقاء المسلمين يكمن في أنهم ليسوا أبناء العمل: «إذا كنا نحن المسلمين نعاني من الشقاء فلاننا مسلمون بالاسم والافتراض والنظرية، ولسنا مسلمين عملياً»[٣٢٧].

وبهذا المنظار يقتطف بازرجان من بين النصوص الدينية، الآيات والروايات التي تحث على العمل: «إن الكثير من الآيات والأحاديث الشريفة تؤكد على أهمية العمل مما يكشف عن أصالة العمل في الإسلام، فمثلاً يقول الإمام علي عليه السلام: العلم بلا عمل كالسهم بلا وتر، أو: العلم مقرون بالعمل، أو الحديث القائل إنّ العبادة لو كانت عشرة أجزاء، فتسعة أجزاء منها في كسب الحلال. وفي ١٢٥ موضعاً من القرآن الكريم يبشر الله عباده بالجنة الا أنه يشترط دخول الجنة في ٨٤ موضعاً منها بالإيمان والعمل الصالح، وفي ٧ مواضع بالعمل وحده، وفي ٢٤ موضعاً بالإيمان والتقوى وفي ٣ مواضع لا يصرّح بشيء، وفي ٧ مواضع يكتفي بذكر الإيمان فقط، ولكننا نقرأ بعض الآيات التي تدل على ضرورة اجتماع الشروط الثلاثة (الإيمان، والتقوى، والعمل) وبالذات حينما لا يكون هناك عمل وجهد وسعي وكدح فإن الشخص لا يمكن أن يحالفه التوفيق ويدخل الجنة. وكمثال نشير على هاتين الآيتين: **﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾** (النجم: ٣٩) **﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً﴾** (الإسراء: ٩)»[٣٢٨].

ويرى بازرجان أن الفلسفة البراغماتية هي أنسب النظريات الفلسفية للمسلمين، ولذلك فهو يسعى إلى تطبيق مبادئ هذه الفلسفة على الأسس الدينية: «إن إحدى خصائص الشخص البراغماتي هو امتلاك هدف معين، والشخص الموحِّد هو الآخر له هدف معين أيضاً، وهذا الهدف هو من أسمى وأبعد الأهداف، إنّ العبادة تعني التوجه والتمركز حول هدف واحد»[٣٢٩]، «إن رجل العمل يبحث عن أسهل وأبسط الطرق. والمسلم يطلب من ربه يومياً ما لا يقل عن عشرة مرات أن يهديه الصراط المستقيم، ولكن القرآن لا يعدّ الهداية وحدها والإيمان وحده كافياً، بل يدعو الناس إلى السعي والعمل في

---

(٣٢٦) **سير تحوّل قرآن**، متمم، ج١، ص ١٥٠.

(٣٢٧) **براكماتيسم در اسلام**، ص ١٤.

(٣٢٨) **مرجعيت وروحانيت**، ص ١١٢.

(٣٢٩) **براكماتيسم در اسلام**، ص ٧.

اتجاه معين ولهدف معين ونتيجة معلومة»[٣٣٠]. إن الله سبحانه وتعالى يؤكد على العمل، وهو لا يسجل في صحيفته أسماء وألقاب وأشكال الأشخاص، وإنما يسجل الأعمال وآثارها ويجازي على أساسها بدقة متناهية»[٣٣١].

٣ ـ الاهتمام بالطبيعة

والطريق الآخر الذي يسلكه بازرجان للإصلاح الاجتماعي، والإنماء الثقافي للمسلمين هو توجيههم نحو الطبيعة وتوضيح اهتمام القرآن والإسلام بالطبيعة: «**علينا أن نطرد من أذهاننا فكرة إنكار الطبيعة وفصلها عن الله تعالى**»[٣٣٢]. كما يرى «أن القرآن لم يعتبر الطبيعة والمحسوسات من الخلقة أموراً غريبة فحسب، ولم يتكل على المناقشات الفلسفية وصياغة العبارات الأدبية، بل قام من خلال الاهتمام بالطبيعة بوصفها (آيات الله) والاعتماد عليها بإثبات خالق الكون، وإثبات الآخرة، وتعليم وتربية الناس»[٣٣٣] والقرآن الكريم يفيض «بالدعوة بل الأمر بالتدبر في الأرض والسماء والماء والإبل والنحل وسائر الآثار الطبيعية، وهو يكرر دائماً أن: ﴿**سيروا في الأرض**﴾»[٣٣٤].

٤ ـ علاقة الدنيا والآخرة، والدين والدنيا

أما الخطوة الأولى لإثارة اهتمام المسلمين بالدنيا فهو كسر الحاجز بين الدنيا والآخرة، بين المادة والمعنويات، أو بين الدين والدنيا. ولا يرى بازرجان سبب هذا الفصل في الدين، بل في انفصال أسلوب الحياة ومنهج الفكر لدى الأوروبيين عن معتقداتهم[٣٣٥]. وفي العالم الإسلامي أيضاً يرى أن الفصل بين الدين والدنيا إنما جاء أولاً؛ بسبب ظهور طبقتي الأشراف والزّهاد بعد الرسول الكريم (ﷺ) وثانياً بسبب اضمحلال عظمة ومجد العالم الإسلامي بعد العباسيين والضعف المادي الناجم عن ذلك والسعي للتعويض عن هذا

---

(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣٣١) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣٣٢) **دعا**، ص ٤٢.

(٣٣٣) **كمراهان**، ص ١٤١.

(٣٣٤) **راه طى شده**، ص ١٦٣.

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.

الضعف بالتركيز على المعنويات. وبعد هذه المرحلة، ولأن الحاجات المعيشية كانت تضغط بإلحاح «فإن المسلمين انقسموا إلى اتجاهين؛ أحدهما اتجه إلى الدنيا الفانية لتوفير سبل المعيشة، والآخر اهتم بالعبادة لضمان الآخرة، وذلك بالفصل الكامل بين الدين والدنيا».

ولكي يتغلب بازرجان على هذا الفصل يسلك طرقاً متعددة. اولاً يدعو المسلمين إلى جعل الدنيا مزرعة الآخرة: «يجب أن نتخذ الدنيا مزرعة للآخرة، وأن نحمل منها زاد التقرب إلى الله»[٣٣٦]. وثانياً توحيد الماديات والروحيات: «لا توجد فاصلة واختلاف أساسي بين الماديات والروحيات. فالروحيات والأخلاق هي نفس الماديات والمحسوسات التي تبرز في ظروف زمانية ومكانية أكبر. إن هناك خطاً ممتداً متصلاً ومراحل متدرجة بين عبادة الذات البحتة التي يبغضها الله، وبين عبادة الله الخالصة السامية، دون أن تكون هناك ازدواجية ودون أن يكون هناك عالمان»[٣٣٧]. ولهذا السبب فإن الصراع بين التوجه الروحي والتوجه المادي هو صراع داخلي، ويتوقف هذا الصراع بتدخل طرف ثالث هو الله سبحانه وتعالى: «إن الصراع الداخلي بين الحاجات الروحية والحاجات المادية ينتهي بتدخل طرف ثالث أعلى أي الله سبحانه، إلى الاتفاق والتعادل الكامل بين الخصمين المتصارعين وذلك لمصلحة الخير الشخصي وخدمة الآخرين. فالله ـ الذي نعرفه عن طريق الأنبياء ـ هو من جهة، الخالق والآمر بالطيبات والروحيات، ومن جهة أخرى هو المستجيب للحاجات وخالق الذوات المادية والعائد بها إليه»[٣٣٨].

ويسوق بازرجان عدداً من الشواهد للقضاء على تصور الفصل بين الاثنين (حسبما يزعم): الأول: أن الله نفسه لا يخلق شيئاً بدون وجود المادة: «إن أي فعل يصدر من الله سبحانه أو يصدر بأمره لابد أن تكون أسبابه وظرفه موجودةً ومحسوسةً، أو على الأقل قابلةً للمشاهدة والإثبات والتوضيح»[٣٣٩]. الشاهد الثاني هو أن الماديين أنفسهم لا مفر لهم من التوسل أحياناً بالروح والمعنويات: «إن أصحاب الأفكار والفلسفات التي تنكر دور الروح

(٣٣٦) **نيكنيازي**، ص ١١٦ ـ ١١٩.

(٣٣٧) **جهار مقاله**، مقالة «خدا در اجتماع»، ص ٦٠.

(٣٣٨) **نيكنيازي**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

(٣٣٩) **دعا**، ص ٤٣.

والمعنويات، والذين يحصرون كل اهتماماتهم الحياتية الفردية والاجتماعية في إطار الماديات، ولا يطلبون شيئاً غير هذه الحياة، عليهم أن يعرفوا كم هم يتوسلون في أعمالهم وأقوالهم بالروح والمعنويات ويثيرون المشاعر»[٣٤٠].

الشاهد الثالث هو تقديم أوروبا الغارقة في الصناعة والماديات والرفاه على أنها مجتمع أخلاقي وإنساني وديني: «إن الاعتقاد والإصرار على أن الأخلاق والإنسانية والدين هي أمور غير موجودة هناك (أوروبا)، وأن التقدم والتطور والحضارة هي أمور مدينة أو ملازمة للأهداف المادية والحياة البطرة، هو خيانة كبيرة ودرس خاطئ لهذا الجيل ولهذه البلاد، وهو طريق منحرف في السعي للتحرر والتقدم»[٣٤١].

وينظر بازرجان إلى الغرب من زاوية الاهتمام بالأمور المعنوية ويتحدث عن الأمانة والسلامة والتعاون والثقة القومية والأدب والإرادة والمقاومة الشديدة لدى الغربيين[٣٤٢]، ويرى أن التزامهم الديني أفضل من التزامنا الديني نحن المسلمين وذلك بسبب أخلاقيات الناس، وحيوية رجال دينهم، وسهولة الشريعة المسيحية[٣٤٣]. وهو لا ينسب الضعف الديني للناس إلى عامل التقدم والتطور الحضاري، بل إلى عدم الحضور الشامل للرب في حياة الناس، وإلى ضعف تجلي الخالق والدين في تصورات الأوروبيين، وإلى انحصار التعاليم المسيحية في حدود الوصايا الأخلاقية وعدم وجود شريعة رصينة وكاملة في هذا الدين[٣٤٤]. وهو يأسف لهم لأن تلك القلوب النظيفة، والأفكار المنفتحة لا تملك سنداً دينياً رصيناً وشاملاً[٣٤٥].

ويريد بازرجان، وبأدلة مختلفة ـ إثبات أن المعنويات ضرورية للعالم المعاصر، وإذا أرادت البشرية أن يحالفها النجاح حتى في الحياة المادية فإنها بحاجة ماسة إلى الأمور المعنوية: «إن انعدام المناقب الأخلاقية والمعنوية لا تؤدي إلى أضرار مادية كثيرة فحسب، بل إن وجود الفضائل المعنوية، كالأمانة والعدالة والتعاطف والمسؤولية والمشاعر الإنسانية، تؤدي إلى

---

(٣٤٠) **دل ودماغ**، ص ٧.
(٣٤١) **بازكشت به قرآن**، ج٣، ص ٣٦.
(٣٤٢) **رسوايى استبداد**، ص ٤٣ ـ ٤٩.
(٣٤٣) **مذهب در اروبا**، ص ٢٠ ـ ٢٣.
(٣٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٧.
(٣٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٠.

مضاعفة كبيرة في نتائج فعاليات الاجتماعية والعامة كافةً وقد تضاعف قدرة الإنتاج المادي للمجتمع عشرات الأضعاف»[٣٤٦].

والآن، إذا كانت «المنعويات من فصيلة الماديات»[٣٤٧] وهي «خلاصة وعصارة الأنشطة المادية لملايين البشر وعبر ملايين السنين والتي تمركزت في خلايا الإنسان وهي تحرك غرائز وأحاسيس الأعضاء المادية للإنسان[٣٤٨]، فإنه دون الابتلاء بالماديات والركض وراءها، لا تحصل المعنويات أبداً»[٣٤٩] و«إن محك المعنويات هو الاصطدام بالماديات، فالتمسك بالمعنويات لا يعني إلا التغاضي عن المصالح المادية الآنية الشخصية، والتضحية بالأهداف والحاجات الذاتية»[٣٥٠].

٥ ـ العلم والدين

إن جذور التعارض بين العلم والدين في العصر الحديث تضرب في عدة قرون سابقة. فالتطورات المتلاحقة في العلوم التجريبية أدت إلى ظهور نوع من التعارض، وفي بعض المجالات، مع الأحكام والمعتقدات الدينية، وفي هذه المواجهة ظهر العلم في صورة الخصم الأقوى بسبب النتائج العلمية، واعتماده على المشاهدات والتجربة.

وبهذا السبب كان على من يتصدى للدفاع عن الدين في العصر الحاضر أن يقدم صورة عن الدين تنسجم مع العلم وتتمشّى معه وتدافع عنه، وأن يقرِّب المسافة بين الاثنين. وإحدى الطرق التي سلكها بازرجان لتحقيق هذا التقريب هو اعتبار العلم ابناً للدين: «إن أساس العلوم ومؤسسها هو الأديان، وإنما ذهب الإنسان وراء العلوم لكي يوضح موقفه من الدنيا أو من الخالق. . ولم يكن العلم في البدء شيئاً غير وسيلة لتحقيق أهداف الدين، وقد كان العلم لقرون طويلة حكراً على رجال الدين بمن فيهم كهنة الوثنية، وعلماء الزرادشت، واليهود، والنصارى والمسلمين»[٣٥١].

---

(٣٤٦) **براكماتيسم در اسلام**، بخش «ضريب تعادل ماديات ومعنويات»، ص ٥٣.

(٣٤٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٣٤٨) المصدر نفسه.

(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٥١) **راه طى شده**، ص ٦٧.

والخطوة الثانية هي أن نعدّ مصدر العلم والدين واحداً وأن حقيقتهما واحدة: «إن أشعة هذه الحقيقة (أي الإله) كانت ساطعة في كل الأزمنة؛ فكانت تجلياتها الفلسفية والعرفانية أحياناً تأخذ بيد البشر، وكانت أحياناً أخرى ترش أنوارها العلمية وتعاليمها الحياتية على مسيرة الإنسان، وكانت تظهر حيناً ثالثاً في المنطق العلمي والاستدلالي، وكانت في برهة زمنية رابعة تتجلى في العواطف والأحاسيس»[٣٥٢].

والخطوة الأخرى هي توضيح التوجه العلمي للقرآن والإسلام: «لأن القرآن والإسلام يثقان بأنفسهما ويؤمنان بالعلم، فقد رحبا بالعلم منذ البدء كما اعترفا باستقلاله أيضاً»[٣٥٣]. والخطوة الأخيرة هي التأكيد على تطابق القرآن والإسلام مع العلوم: «نريد أن نثبت هنا أن الآيات الكريمة التي تتحدث عن الرياح والأمطار وما يتعلق بها، تتطابق تعابيرها وإيحاءاتها بشكل غريب ودقيق مع اكتشافات علم الأرصاد الجوية، والمعلومات والنظريات العلمية»[٣٥٤]. وهو يحاول أن يطبق كل واحدة من الظواهر الجوية المذكورة في القرآن على العلم الحديث[٣٥٥]، وذلك عن طريق الاستدلال بأنه عندما نقبل بكل سهولة تدخل وهيمنة مكتسبات العلوم والأفكار في أعمالنا وحياتنا اليومية واهتماماتنا العامة، ونعدّ العلم من أعلى المرجعيات في التحكيم، فليس مقبولاً أن نتجاهله في المجال الديني»[٣٥٦].

وفي مجال علاقة العلم والدين فإن بازرجان يُعَدُّ العلم أداة بلا إرادة وخادماً للدين، ولكنه يعتقد أيضاً بأن الدين بدون مساعدة العلم يشبه قائداً بلا عسكر: «إذا كان المخ أداة بلا إرادة وخادماً للقلب، فإن القلب بدون المخ يشبه قائداً بلا جيش»[٣٥٧] وهو يعد القلب والمخ مرادفين للأخلاق والعقل، للدين والعلم، للعواطف والأفكار.

ويرى بازرجان أن العلم عاجز عن تفسير وتوضيح الخلق الأول للكون (وأحياناً فنائه النهائي)، وحقائق وخواص العناصر، أو كيفية تركيب الأجسام،

---

(٣٥٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٥٣) **كمراهان**، ص ١٥٠.

(٣٥٤) **باد وباران در قرآن**، ص ١٥.

(٣٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ١٦٤.

(٣٥٦) **كمراهان**، ص ١٤٩.

(٣٥٧) **دل ودماغ**، ص ١٤.

وظهور التطورات، وخلق ظاهرة الحياة، وقانون التكامل، وخلق الإنسان، والطاقات والإمكانات اللامتناهية الكامنة في الإنسان، والوحي والإلهام والأسرار، والمعاجز، والكوارث السماوية، والأحلام[٣٥٨]. ويرى أن تفسير هذه الأمور من مهمات الدين.

ولكن العلم، ورغم كل هذا الضعف والعجز، باستطاعته مساعدة الدين بوصفه جيشاً له. فالعلم استطاع ويستطيع إحياء مبدأ التوحيد[٣٥٩]. ذلك لأن العلم يقوم «صراحة» أو «تلويحاً» على قبول مبدأ العلة والمعلوم ويرفض الاستقلال الذاتي أو نظرية الصدفة[٣٦٠]. فهو يعتقد بأن بإمكاننا الانتقال من وجود النظام في الكون الذي يثبته العلم إلى وجود المنظِّم (وهو الله): «إن العالِم يعتقد بأنه لا شيء في الطبيعة دون أساس ومنشأ، بل هناك نظام واحد دقيق وأزلي في كل أرجاء الدنيا. . . لذلك فإن للدنيا كلها أساس واحد، ومنظِّم واحدة أزلي قادر وهو الله سبحانه الذي يهيمن على كل أرجاء الكون»[٣٦١].

وباعتقاد بازرجان أن العلم استطاع أن يعوِّض عن ضعف منطق السابقين في الدفاع عن الإيمان بالله وبالدين[٣٦٢]، وأن يقضي على أرضية الوثنية[٣٦٣]، وأن يثبت ختم النبوة عن طريق فتح آفاق جديدة جاء بها كتاب الله[٣٦٤]، وأن يطرح علمياً احتمال القيامة[٣٦٥]، وبايجاز أن يمنح المؤمنين أفضل الطرق لإثبات أولوية أصول ومبادئ الدين[٣٦٦]. إن العلم أعان الدين ايضاً في مجال إزاحة الأخطاء والخرافات التي أُلصقت بالدين[٣٦٧].

وعلى هذا الأساس فإنه لا تعارض بين العلم والدين في المبدأ والأساس، كما أن ظهور العلوم الحديثة لم يكن بهدف مواجهة الأديان، وإذا ما وُجد

---

(٣٥٨) **ذرة بى انتها**، ص ٤١ ـ ٤٨.

(٣٥٩) **راه طى شده**، ص ٧١.

(٣٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٦١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٣٦٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٣٦٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣٦٥) **عشق وبرستش**، ص ١٦٧.

(٣٦٦) **راه طى شده**، ص ٧٩.

(٣٦٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

بعض التعارض فإن علينا البحث عن أسباب ذلك والقضاء عليها. ففي رأي بازرجان أن أسباب هذا التعارض هي ١ ـ المعارضة المستمرة للاكتشافات والمنجزات العلمية بواسطة رجال الدين، ٢ ـ ظهور موضوعات واهتمامات جديدة غطت على الأفكار والمؤسسات الدينية، ٣ ـ اكتشاف الكثير من المجهولات والتوصل لمعالجة الكثير من المشاكل وأيضاً التوصل إلى نتائج محيِّرة بالاعتماد على العلوم فقط دون الاستعانة باسم الله والدين[٣٦٨]. وكل هذه الأسباب ممكنة العلاج، كما أن هذه المشاكل كانت خاصة بعصر خاص ودين معين.

ويعتبر بازرجان غايات العلم والدين وأساليبهما واحدة: «كلاهما يبحثان عن شيء واحد يسمّيانه الحقيقة، وكلاهما يعتقدان أن السعادة تكمن في إدراك الحقيقة»[٣٦٩]. و«إن سلوك طريق المشاهدة والتجربة أي التوجه إلى الطبيعة وبناء الاستدلالات النظرية على أساس المحسوسات التجريبية، هو من الميزات الخاصة بالقرآن الكريم»[٣٧٠].

ولكن رغم التقارب بين العلم والدين، واتحاد الغايات والأساليب، ومناصرة العلم للدين، ينبغي على كل واحد منهما المحافظة على استقلاله، لأن العلم يخضع باستمرار للتغيير والتكميل، في حين الدين ثابت لا يتغير: «إن مصلحة البشرية تقتضي أن يحافظ كل من الدين والعلم، إلى جانب ارتباطهما واحتياج أحدهما للآخر، على استقلاله. إن موضوعات وأحكام الدين مهما تم التعرف إليها والعمل بها على أساس من البصيرة والدقة والموازين العلمية كان أفضل، ولكن لأن العلم يواجه الخطأ والنقص ويخضع بشكل دائم للإصلاح والتكميل، لا يمكن أن يكون مقياساً حتمياً للدين الثابت، ولا يجوز أن نسجن الدين في إطار معلومات العصر»[٣٧١].

وفي استدلاله هذا يغفل بازرجان عن أن أصل وحقيقة الدين ليس في متناول أيدي جميع المؤمنين به، بل إن ما بين أيديهم في الغالب هو فهمهم للدين والذي يختلف من عصر على آخر، وهذا الفهم هو أيضاً قد يواجه

---

(٣٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٣٧٠) المصدر نفسه.

(٣٧١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

الخطأ والتغير والتكامل. وهو شخصياً على وعي تام بأن لكل شخص فهماً ووعياً خاصاً عن الإسلام، ولا يجوز أن يعدّ كل شخص فهمه هو الإسلام بذاته: «إن ما يبعث على الأسف، وهو أمر رهيب فعلاً، أن يُضفي كل شخص على اجتهاداته الشخصية ونظرياته السياسية والتنفيذية، وعلى المسؤولين الحكوميين عنوان الدين وإهاب خلافة الله، بحيث يبدو مترادفاً وملازماً للإنسان، ومساوياً للوحي والرسول أو يبدو وكأنه خليفة الله والإمام حقاً»[٣٧٢]. إن بازرجان يؤكد على هذا الأمر في المجال السياسي، ولكنه يغفل عنه في دائرة المعرفة.

إن استقلال العلم والدين يأتي أيضاً بسبب تمايزهما الأساسي: «إن الدين هو أمر داخلية يعشقه الإنسان في باطنه، على حين العلم عارض سطحي، ومشهود خارجي، أي أنه يرتبط بعمل الحواس والدماغ، وليس له أي علاقة بالمواهب والمكتسبات. فالعالِم قد يصبح مطّلأعاً وطالباً وسالكاً بسبب المشاهدة والاكتشاف، قود يصل المؤمن بسبب الانسجام الذاتي والعشق والانجذاب والطلب، إلى الكشف والشهود والبيان، إنهما مجالان وطريقان مختلفان... فالدين له جانب عملي ولا يمكن أن يكون خاوياً من العمل والتقوى، وألّا يُوجد التأثير والتربية والتغيير، في حين العلم والصناعة هما من الرغبات الخارجية للشخص؛ وهما مختلفان عنه»[٣٧٣].

٦ ـ مكافحة الخرافات

تشذيب الدين هو الدور المهم للإصلاح الاجتماعي والديني. ويرى بازرجان أن على المسلمين العودة إلى الينابيع الأصلية للدين وإزالة الأمور التي أضيفت إلى الدين بعد الرسول (ﷺ) والأئمة (ع).

وكمثال، فإن بازرجان يعدّ استحداث ما يسمى بما وراء الطبيعة بواسطة رجال الدين ووضع ذلك في مقابل الطبيعة، هو أحد التحريفات المهمة، ويرى أن هذا ناجم عن خلط الدين بالأفكار القديمة، وتبعية العلوم والفلسفة اليونانية الخاطئة[٣٧٤]. يرى أنّ هذه المعتقدات والتحريفات و«الأفكار المناوئة لله...

(٣٧٢) **بازيابى أرزشها**، ص ٧٨.

(٣٧٣) **راه طى شده**، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

هي نتيجة مباشرة أو ردود فعل طبيعية للانحراف عن الحقائق الأولية، وظهور الفروع والهوامش حتى الاستدلالات الخاطئة التي أدخلتها الأمم الموحدة بفعل النظريات البشرية، على أصول ومبادئ الأنبياء القطعية»[(٣٧٥)] وبالطبع فإن هذا هو ما يحدث دائماً.

٧ ـ إصلاح المؤسسة الدينية

يرى بازرجان أن تشكيل طبقة رجال الدين بين المسلمين هو حصيلة انفصال الدين عن الدنيا وجاء لتخفيف الأعباء والمسؤوليات الاجتماعية، وهو ثاني حصيلة اجتماعية لتغير الأمة الإسلامية، تتعارض مع سياق وإطار العصر الإسلامي الأول[(٣٧٦)].

ويثير بازرجان عدة إشكالات على هذه المؤسسة. الإشكال الأول هو أن الأنبياء لم يؤسسوا مؤسسات الكهانة وتربية رجال الدين: «يتصور أغلب الناس بأن الأنبياء هم الذين أسسوا مؤسسات الكهانة والروحانية (رجال الدين) . . . ولكن ربما لم تكن الحقيقة كذلك»[(٣٧٧)]. ولذلك فهو يفسر آية النفر التي تقول: ﴿**وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون**﴾[(٣٧٨)]. التي يتمسك بها رجال الدين كدليل على تأكيد القرآن وتأييده للمؤسسة الدينية، يفسرها بمعنى آخر: «إن مفهوم ومنطوق الآية لا يدلان على أن فئة معينة تتفرغ بشكل كامل وتتخصص وتحصر اهتمامها بأمر الدين وتسترزق به. أضف إلى ذلك أن التفقه في الدين الذي يعني فهم وإدراك ومعرفة الدين، يشمل كل مقاصد ومجالات الدين وليس مجالاً خاصاً منه فقط»[(٣٧٩)].

الإشكال الثاني هو جعل رجال الدين أنفسهم واسطة بين الخالق والخلق وهذا الأمر مرفوض في الإسلام، فبازرجان يرى أنه لا توجد في الإسلام أية واسطة بين الله والخلقِ، ولذلك فهو يفسر كلمة «الضالين» في سورة الفاتحة بأن المقصود بها «اؤلئك الذين يزعمون بأن الكنائس من تأسيس الحواريين،

---

(٣٧٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٣٧٦) **نيكنيازي**، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣٧٧) **راه طى شده**، ص ٤٦.

(٣٧٨) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ١٢٢.

(٣٧٩) **نيكنيازي**، ص ١٢١.

وأن رجال الدين هم الذين يمثلون المسيحية، وأن البابا هو خليفة عيسى بن مريم، وأنهم الواسطة اللازمة بين الخلق والخالق، أؤلئك الذين يدعون الناس للخضوع لهم وإطاعتهم، ويوسعون رقعة الشرك باغتصاب بعض الخصائص الإلهية وانتسابها لأنفسهم»[٣٨٠] وهو يرى أن التأليه واختلاق الأرباب ينبع من هذه النقطة.

الإشكال الثالث هو أخذ رجال الدين الأجر المالي على تبليغ الدين والقيام بالوظائف الدينية: «فعندما تؤخذ الأجرة والمكافأة المادية لقاء الوظائف الدينية والخدمات الربانية، فإن أساس الموضوع وشرطه الذي هو الإخلاص لله ينتفي، وتفقِد هذه المكانة قيمتها، ومن الممكن أن تنقلب إلى عامل مضر عوض النفع الإيجابي»[٣٨١] وهو يستشهد على هذا بالآية الكريمة: **﴿ما أسألكم عليه من أجر﴾** وغيرها[٣٨٢].

الإشكال الرابع هو ضيق أفق الرؤية لدى الفقهاء ورجال الدين: «إذا كانت أفكار ومعلومات وأفق رؤية المجتهدين تدور في حدود وحول محور موضوعات القرون الماضية فما الفائدة في تبدل الأسماء وانتقال منصب المرجعية الدينية من عالم ديني متوفى إلى عالم ديني آخر؟. فهذا الاجتهاد لا يزال مغلقاً وميتاً»[٣٨٣]. ، «يبدو أن علماء الدين، وربما بسبب العادة الموروثة من السابقين أو الغفلة، لم يهتموا بالمسائل المستحدثة العامة، ولم يفتحوا في الكتب الفقهية باباً خاصاً للبحث عن شؤون إدارة الأمة، والقيام بمسؤولية الشؤون والأموال العامة والحاجات المدنية الحديثة أو السياسية»[٣٨٤]. ويرى أن حل هذا الإشكال يكمن في الاهتمام والتعمّق بكل العلوم والقضايا المعاصرة، أو الانفتاح عليها ـ على الأقل ـ وتغيير المناهج الدراسية وإدخال الأساليب الحديثة في التعليم والتدريب والبحث والتحقيق، وتقسيم العمل والأخذ بنظام التخصصات في مجال الدراسة وإجراء البحوث[٣٨٥].

---

(٣٨٠) **كمراهان**، ص ١٥٩.

(٣٨١) **مرجعيت وروحانيت**، ص ٩٤، **وراه طى شده**، ص ١٣٣.

(٣٨٢) انظر أيضاً: **القرآن الكريم**: «سورة الشعراء،» الآيات ١٠٩، ١٢٧، ١٤٥، ١٦٤ و١٨٠؛ «سورة يونس،» الآية ٧٢؛ «سورة هود،» الآية ٢٩ و٥١، و«سورة سبأ،» الآية ٤٧.

(٣٨٣) **مرجعيت وروحانيت**، ص ٩٧.

(٣٨٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣٨٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

الإشكال الخامس هو مرافقة بعض رجال الدين لمظاهر الظلم والفساد: «إن مالم يكن يتوقعه الناس، والذي يوجه أقسى الضربات لمكانة وأساس الدين هو أن يرى المجتمع بعض رجال الدين ساكتين عن الظلم أو مواكبين أحياناً أو تراهم أجراء لمظاهر الظلم والفساد بدل أن يكونوا الملجأ والنصير لأبناء المجتمع»[٣٨٦].

أما الإشكال السادس فهو تحديد رسالة رجال الدين في إطار الفقه والأصول فقط: «حقاً ينبغي أن تُكتب بإزاء كل رسالة عملية فقهية يصدرها مراجع التقليد وعلماء الدين، عشرة كتب علمية وفكرية وأصولية واجتماعية واقتصادية وسياسية على أساس حاجات الناس ومستوى فهمهم وإدراكهم وبما يتناسب ومتطلبات الزمن حول أصول عقائد وأفكار ومناهج الإسلام، وبالذات حول ما يرتبط بأساس الإسلام والنظام الحياتي للمسلم وذلك انطلاقاً من كتاب الله العزيز، أي ضرورة إدخال القرآن في البرامج الأصلية للحوزات العلمية والمدارس الشرعية وإشاعة تعليمه وتفسيره»[٣٨٧]. إن إشكالية الرسائل العملية الفقهية هي أنها خالية تماماً من معالجة القضايا المهمة للمسلمين: «أيّ رسالة عملية فقهية تقول لمسلمي العالم: وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة؟»[٣٨٨].

وحسب ما يرى بازرجان فإن نتيجة انحصار الدين في إطار الفقه وعلم الأصول هو عدم اهتمام الناس بباطن الدين، والسطحية الدينية، والشيوع العملي للمعاصي عن طريق التوسل بالحيل الشرعية: «إن الغوص في الظواهر والفروع الفقهية، والإباحة العملية للربا، وشيوع أنواع الحيل الشرعية، والممارسات السطحية الخاوية في تلاوة الكلمات والأذكار والالتزام بالآداب الظاهرية، مقارناً في الوقت ذاته مع نسيان القرآن والغفلة عن هدف وحقيقة الدين، والإعراض عن التربية والخدمة والأحاسيس الإنسانية، إن كل هذه الأمور جعلت الناس نسخة أخرى من اليهود المغرورين المتكبرين قساة القلب»[٣٨٩].

وبالأرقام يثبت بازرجان أن الفقه لا يشكل إلا جزأ صغيراً من التعاليم القرآنية، وأن الجزء الأعظم من القرآن يهتم بالقضايا العقائدية والتاريخية

(٣٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣٨٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٣٨٨) **راهنماى آموزش قرآن** (طهران: شركت سهامى انتشار، [د. ت.]) الجزآن ١ ـ ٢، ص (و).

(٣٨٩) **نيكنيازي**، ص ٢٤.

والأخلاقية: «إن ٧٥ في المئة من القرآن يهتم بالعقيدة والهدفية في الحياة، و٢٥ في المئة منه يهتم بالتعاليم التربوية والأخلاقية والعبادية (بما فيها ٣/٧ في المئة الأمور الفقهية)[٣٩٠] ويرى بازرجان أن الأحكام تشمل أيضاً الفضائل والسلوك الإنساني، أي التربية والأخلاق، كما تشمل الوظائف والآداب الدينية للمؤمن، ويعتقد بأن القرآن لم يضع فارقاً ملموساً بين هاتين المجموعتين من الأحكام، إلا «أن المجموعة الثانية حظيت أكثر من غيرها باهتمام علماء الدين وأصبحت موضوع دراسة وبحث الفقهاء، وقد جاءت في الرسائل العملية الفقهية وكأنها وحدها هي الفرائض الدينية، في حين ظلت المجموعة الأولى طي النسيان وأصبح الخطباء يشيرون إليها أحياناً كمواعظ أو شواهد على بحوثهم»[٣٩١].

من هنا فإن بازرجان يعتقد بأن الوضع الحالي للمسلمين ولعلماء الدين لا يمكن بأي حال أن يؤخذ مقياساً للحكم على الإسلام[٣٩٢].

٨ ـ العودة إلى القرآن

إن العودة إلى القرآن هي نداء جميع المصلحين الاجتماعيين والقائمين على إحياء الدين في العصر الحاضر، والسبب الرئيسي في ذلك هو أن هؤلاء المصلحين يرون في القرآن ينبوعاً محفوظاً عن التلاعب ينبغي التدبر فيه، أما الأحاديث المروية وسائر الشعائر والمعارف فإنهم يعتبرونها ملوثة بالخرافات الدخيلة والجهل والأغراض الشخصية، فهم يرون «أن العودة إلى القرآن هي عودة إلى الله وعودة إلى الذات»[٣٩٣].

ففي رأي هؤلاء المصلحين أن تدهور أوضاع المسلمين يعود إلى عدم الاهتمام بالقرآن. ويرى بازرجان بأن الشيعة اهتموا بالعترة فقط وهي أحد الثقلين (الكتاب والعترة) الذين خلفهما الرسول (ﷺ) في أمته[٣٩٤]. ويعتقد بأنه

---

(٣٩٠) **سير تحول قرآن**، ج ١، ص ١٩٤.

(٣٩١) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٣٩٢) **راه طى شده**، ص ١٠٨.

(٣٩٣) **بازكشت به قرآن**، ج ١، ص ١٥.

(٣٩٤) إشارة إلى الحديث الشريف المتواتر عن رواة السنة والشيعة بألفاظ متفاوتة منها ما عن جابر بن عبد الله الأنصاري: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي؛ كتاب الله عز وجل وعترتي أهل بيتي». [المترجم].

لا أهل السنة عملوا بالكتاب، ولا الشيعة تمسكوا حقيقة بالعترة، ولذلك وصل بهم الأمر إلى ما وصل: «لقد اهتم أهل السنة، الذين كانوا عرباً في الغالب، بكتاب الله، على حين اهتم الشيعة، الذين كان أغلبهم من الإيرانيين، بعترة الرسول. فالفئة الأولى وجدوا الله في بلاغة وإعجاز وتأثير كلامه النافذ وانجذبوا إليه، في حين الجماعة الثانية وجدوا في أولياء الله مظهراً لصفاته وكمالاته». و«لأن الفريقين لم يعملا بكامل وصية الرسول (ﷺ) فإن أوضاعهم وصلت إلى ما نرى»[(٣٩٥)].

ويعلم بازرجان أن الشيعة كالسنة كانوا يقرؤون القرآن أيضاً إلا أنه يرى أن هذه القراءة لم تكن للفهم والاستيعاب والاستفادة العملية: «ولا يعني هذا أن الشيعة لم يكونوا يقرؤون القرآن، بل كانوا يقرؤون ولكن لم يكونوا يفهمونه في الغالب ولم يستفيدوا منه عملياً»[(٣٩٦)]. ولأن الشيعة الإيرانيين «لم يكونوا يعرفون العربية ولم يكونوا يفهمون شيئاً من معاني الآيات، فإنهم تصوروا إعجاز القرآن وتأثيره والهدف من نزوله في ألفاظه وصورته وقراءته، ولذلك اكتفوا بهذا الجانب وتعمقوا قدر المستطاع في الإعراب والتجويد وأداء الحروف من مخارجها والاهتمام بالمد في مثل ﴿**ولا الضالين**﴾، وككثير من شؤون حياتنا تغلبت السطحية والقشرية على الحقيقة والعمل»[(٣٩٧)]. ويرى بازرجان أن الهدف الأول والأساسي من القرآن هو المضمون وفهمه، وما لم يستوعب الشخص معاني الآيات القرآنية فإن المقصود الإلهي لا يتحقق»[(٣٩٨)].

ويأتي تأكيد بازرجان على فهم القرآن من إيمانه بأن القرآن نزل إلى العالمين جميعاً وأنه سهل الفهم والاستيعاب: «إن هذا القرآن الذي نزل ذكراً للعالمين ولكل أبناء البشر وهو يقول عن نفسه: ﴿**ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر**﴾ ويؤاخذنا في آية أخرى بعدم التدبر فيه: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن**﴾ إن هذا القرآن البيّن، الناطق، الفرقان، الصريح المتيسِّر، تحوَّل (عند علماء الدين والمسلمين) إلى مجموعة من الألغاز اللفظية العسيرة على الفهم، وأصبح اهتمامهم الوحيد وإصرارهم على أسلوب القراءة وتلفظ الكلمات»[(٣٩٩)]. ولهذا

---

(٣٩٥) **راهنماى آموزش قرآن**، ج ١، ص (ألف).

(٣٩٦) المصدر نفسه.

(٣٩٧) المصدر نفسه، ص (ب).

(٣٩٨) المصدر نفسه، ص (ج)، و**آموزش قرآن**، ص ٤، ٦٦ و١٧٩.

(٣٩٩) **راه طى شده**، ص ١٠٩.

السبب فإن بازرجان استفاد لتعليم لغة القرآن من المنهج المباشر والطبيعي، أي نفس المنهج والأسلوب المستخدم في تعليم الطفل لغته الأصلية، أو تعليم الشخص الأجنبي لغة خارجية[٤٠٠].

والسبب الآخر للاهتمام والعودة إلى القرآن هو التنوع المضموني والموضوعي للقرآن الأمر الذي يعين المسلمين في التغلب على مشاكلهم: «إن كلام الله عز وجل مفعم بالنكات والمضامين الدقيقة والعميقة والمتنوعة، ويتضمن الأسرار والإشارات التي تنكشف عبر الزمن وبتقدم العلوم»[٤٠١]. ويعتقد بازرجان «بأن القرآن يحتوي من كل موضوع ومسألة على نموذج أو إشارة على الأقل»[٤٠٢] وأن القرآن لا نظير له من حيث كَثرة الموضوعاتِ والمضامين وتعدُد وتنوع الصياغة اللفظية[٤٠٣].

وأفضل أسلوب لفهم القرآن ـ حسب رأي بازرجان ـ هو فهم القرآن نفسِه[٤٠٤]. وربما كان هذا الرأي مسترعياً للانتباه من بين نظريات بازرجان، من حيث إنه يدل على تخلّيه عن الروايات التي يراها غير مشذّبة[٤٠٥]، ولهذا السبب فهو لا يعود كسائر المفسرين إلى الروايات والأحاديث في فهم وتفسير القرآن.

إن أهم عمل قام به بازرجان في عملية العودة إلى القرآن هو تتبع مسيرة التطور الصوري واللفظي، والتطور المفهومي والمضموني في القرآن. وكانت نتيجة عمله هي مجموعة من الجداول الإحصائية التي دلت على ما يلي:

«أ ـ جدول يعطينا سنة نزول كل آية من آيات القرآن الكريم (بشكل تقريبي سنوي).

ب ـ النتائج الحاصلة تدل على أن عدد الكلمات النازلة على الرسول (ﷺ)

---

(٤٠٠) **راهنماى آموزش قرآن**، ج ٢، ص ٣، و**آموزش قرآن**، ص ٦٧.

(٤٠١) **راهنماى آموزش قرآن**، ج ١، ص (د).

(٤٠٢) **سير تحول قرآن**، ج١، ص ٤.

(٤٠٣) المصدر نفسه.

(٤٠٤) **آموزش قرآن**، ص ١٨١.

(٤٠٥) إن شيوع كتابة مختارات من كتب الحديث والأصول الحديثة لدى الشيعة في الفترة المعاصرة يدل على هذه النظرة، وكمثال يراجع: مختارات الكافي، ومختارات من لا يحضره الفقيه، للشيخ محمد باقر البهبودي.

في كل سنة هو عدد ثابت، أي كان سياق نزول الآيات في كل الأحوال ثابتاً.

ج ـ كان منهج نزول القرآن يقوم على التمحور والتفكيك، أي لم تكن الآيات تنزل كيفما اتفق، بل كان نزول الآيات في كل سنة يتمحور حول موضوع رئيسي واحد، فمثلاً كانت آيات السنين الأولى حول الآخرة، وكانت السنة الأخيرة حول الأحكام الفقهية.

د ـ لم تكن التعاليم القرآنية تنزل بصورة انفعالية بل كانت برنامجاً وإعداداً لما يأتي من حوادث وأوامر وفرائض، فكانت الأرضية تتهيأ أولاً في نفس الرسول (ﷺ) ثم عن طريقه في نفوس المؤمنين، وكانت الآيات تنزل بحالة تدريجية تماماً»[٤٠٦].

٩ ـ التعرف إلى الآفات

إن معرفة السلبيات والآفات هي أهم دور يقوم به المصلح الاجتماعي ومن يعمل لإحياء الدين فهو يجب أن يتعرف إلى المشاكل، وأسبابها، وعلى نقاط الضعف التي قد تصيب المجتمع والدين بأضرار بالغة.

كان بازرجان مهتماً بالكشف عن هذه الآفات والسلبيات والتعرف إلى سبل مواجهتها. ولأنه كان يعيش في مجتمع ديني فإن السلبيات والآفات التي يعينها إنما هي دينية في الأغلب وهي التي تشكل عقبة أمام تقدم وسمو الإنسان من هذا المنظار. وهو هكذا يعرِّف الآفات: «إنني أطلق اسم الآفات على كل الأمراض والعوامل والمضاعفات التي تتسلل إلى ذهن وفكر وإيمان وعمل الناس والتي يعدّها القرآن ناجمة عن وساوس الشيطان ومخالفة الرحمن»[٤٠٧].

وأهم الآفات من منظار بازرجان هي:

أ ـ **الغلو**: «إن إحدى الآفات التي تهدد الأديان السماوية ـ والتي لم يبق الإسلام ومذهب التشيع بمنأى عنها ـ هي نفسية الغلو بالنسبة للأئمة الصادقين والمقدسين، وإلصاق الصفات الإلهية السامية والأعمال الربانية بهم، وهذا يعني في الحقيقة الإعراض عن التوحيد إلى الطبيعة.

ويعارض القرآن بصراحة وفي آيات متعددة هذه الحركة في العودة إلى

---

(٤٠٦) **بازكشت به قرآن**، ص ٨.

(٤٠٧) **آفات توحيد**، ص ٩.

عبادة الطبيعة وتلويث التوحيد، ويوجز القرآن رؤيته في هذه الدعوة العامة: «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله». وكما يبدي القرآن استنكاره لعبادة الأوثان كذلك يستنكر تأليه الأشخاص»[٤٠٨].

ب ـ **الشفاعة**: يرى بازرجان أن الشفاعة نوع من اتخاذ الوسيط «وهو أمر يكافحه القرآن الكريم بشدة ويرفضه في آيات متعددة، ويصر على أنه لا يُوجد أي وسيط بين الله وبين الخلق من جهة العبادة والطلب والدعوة. وأنه لا تأثير ولا فائدة من وراء هذه الوسائط.

«... فالله الذي يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ليس بحاجة إلى تعريف أو مساعدة أو شفاعة من هم أقل منه علماً وإحاطة بالأشياء **﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾** إلا أن يكون ذلك عن طريق الله وبإذنه وبالإمكانيات التي يوفرها الله تعالى»[٤٠٩].

ج ـ **عبادة الدنيا**: ويعتقد بازرجان «أن عبادة الدنيا الفردية أو عبادة الذات هي فصل جديد من أنواع قديمة جداً ومتجذرة من الشرك على امتداد تاريخ الإنسان، قد تكامل جنباً إلى جنب الحضارة والتدين، وهو يلوِّث نفوس الموحدين والمعتقدين أيضاً. ومن سوء المصادفات أن هذه الفئة ولأنها ترى نفسها مهتدية وناجية، فَقَدْ تبتلى بالغرور والغفلة أكثر من غيرها وتقع في حبائل الدنيا وعبادتها بشكل أبشع»[٤١٠].

ويعني بازرجان بعبادة الدنيا «تلك الآفات التي تبرز في حياة الإنسان بسبب تضخم الأهواء النفسية وتبدو في صور مختلفة من: عبادة البطن، عبادة الشهوات، عبادة المال، البحث عن السمعة والسلطة، التفاخر، التكاثر، الترف، واللهو واللعب وأمثال ذلك»[٤١١].

د ـ **عبادة الدنيا الجماعية**: كما يعتبر بازرجان أن عبادة الدنيا الفردية هي صورة متقدمة من عبادة الطبيعة، كذلك يرى أن عبادة الدنيا الجماعية هي الأخرى صورة متكاملة من عبادة الدنيا الفردية ذلك لأنه «ليس المطروح هو

---

(٤٠٨) **توحيد، طبيعت، تكامل**، ص ٢٤.
(٤٠٩) **آفات توحيد**، ص ٢٣ ـ ٢٤ و٥٠.
(٤١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٤١١) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

الرغبات المتطرفة لفرد واحد، بل ما يُضاف على الموضوع هنا هو إرادة الجماعة والرغبات المعقولة والمطلوبة في الظاهر»[٤١٢].

وهنا يشير إلى النظم الاستبدادية والطاغوتية الفردية كالرأسمالية والإمبريالية، والنظم الطاغوتية الاجتماعية كالماركسية، والشيوعية، والفوضوية، والنظريات الطاغوتية العاطفية كالوجود والنزعة الإنسانية[٤١٣].

هـ ـ **عبادة المبادئ، وعبادة الآخرين**: القسم الآخر من الآفات حسب رأي بازرجان هو عبارة عن خدمة الآخرين، ومحبة الناس، والتضحية، وعبادة العلم، وتصور محبة الآخرين، كل ذلك طبعاً إن لم يكن تحت ظل إرادة الله وفي سبيله واستجابة لأوامره[٤١٤].

و ـ **الرغبات الفرعية**: ويَعُدُّ بازرجان شعارات مكافحة الاستعمار والإمبريالية وما شاكل، رغبات فرعية أدت إلى إثارة قسم من العالم ضد الشعوب الإسلامية. وبالطبع فإن بازرجان يعرف تماماً التأثيرات السلبية للاستعمار، إلا أن ما يعدّه خطأ هو إلقاء كل التبعات بشكل مطلق على الاستعمار واعتباره «العامل الوحيد المضاد لاستقلال الشعوب والسبب وراء مظاهر التخلف والدمار»[٤١٥] في مجتمعاتنا.

ز ـ **تقطيع، وتبعيض، وتشويه الدين**: إن الآفة الأخرى ـ حسب رأيه ـ هي النظر إلى الإسلام والقرآن من زاوية محددة وبُعد واحد، والإيمان ببعض الكتاب والكفر ببعضها الآخر، ويعدّ بازرجان هذا الموقف خيانة بحق القرآن وتشويهاً للتوحيد[٤١٦]. ففي اعتقاد بازرجان «يجب الأخذ بالقرآن على أنه مجموعة واحدة متكاملة، وليس فقط أخذ جميع الآيات والإشارات الواردة حول موضوع الدراسة والبحث، بل الالتفات أيضاً إلى العلاقة فيما بينها وظاهرة التأخير والتقديم فيها، بل ملاحظة المفاهيم المخالفة والموضوعات المقابلة أيضاً»[٤١٧].

---

(٤١٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤١٣) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٤٣.

(٤١٤) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٧.

(٤١٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٤١٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤١٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

ح ـ **الرياء والعجب**: ويرى بازرجان أن ظاهرة الرياء هي ظاهرة واسعة الآفاق وكثيرة التشعب والأغصان[٤١٨]. فالرياء من وجهة نظره تعتمد من جهة على الخداع والتظاهر بكل ما فيهما من الحيل والمراوغات، ومن جهة أخرى على الأخلاق والخدمة المقرونتين بالسذاجة[٤١٩]، وكلاهما من عوامل انحطاط المجتمع الديني.

ويرى بازرجان أن عامل العجب في المجتمعات الدينية يعود إلى الذين «يعتقدون أن هناك علاقة خاصة بينهم وبين الدين، ويرون أنفسهم أبناء الدين، والدين أباهم الخاص»[٤٢٠].

ط ـ **الغفلة: والآفة الأخرى** ـ حسب ما يرى بازرجان ـ هو اللهو بالأنشطة الدنيوية وزخارف الحياة الدنيا ونسيان الآخرة والغفلة عن الله عز وجل[٤٢١].

والشخص الوحيد الذي اهتم بمسألة التعرف إلى الآفات صارحة أو تلويحاً بعد بازرجان هو سروش. ومحاولات سروش في اكتشاف الآفات تذهب أبعد من المدخل الأخلاقي لبازرجان، وتشير إلى الآفات في المجالات السياسية والاجتماعية والمعرفية، والسر في ذلك هو نظرة سروش النافذة إلى نصوص المعارف الدينية، والمجتمع الديني، والحكومة الدينية. أما مطهري فقد نظر إلى هذه المسألة من زاوية محدودة فقط، حيث تحدث عن آفات المؤسسة الدينية (علماء الدين).

١٠ ـ إشاعة روح الاختيار

لكي يشيع بازرجان روح السعي والجهاد والعمل في المجتمع الديني، كان عليه أن يكافح التوجهات الجبرية المهيمنة عليه. ولهذا السبب فهو يعتقد بأن: «نظرية الجبر لا تستطيع أن تنسجم مع أساس الدين الذي هو عبارة عن التبليغ والتربية والأمر والنهي والمسؤولية والتكليف. فهي، شئنا أم أبينا، تنتهي إلى البطالة والشقاء، أو إلى اللادينية»[٤٢٢].

---

(٤١٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٤١٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤٢١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤٢٢) **اختيار**، ص ٦.

وهو يبرهن على الاختيار بالحرية، والحاجة، والأمل، والتكامل[٤٢٣]. كما يتحدث عن آثاره ونتائجه وهي: الانتقال من الغزيرة إلى العقل، والحافظة، والتفكير، والإرادة، والشخصية، والتربية، والرقي، والاجتماع والتحضّر، واختلافات أبناء البشر، واللغة، والملكية، والحظ، والأخلاق[٤٢٤]. إلا أنه لا يرى هذا الاختيار تاماً مائة بالمائة، بل يراه محدوداً أيضاً بدليل جبرية الاختيار نفسه، ووجود الغرائز الحيوانية في الإنسان والبيئة[٤٢٥]، وهو يعرف ما ينجم عن اختيار وحرية الإنسان من مشاكل ومضار، إلا أنه يعدّ ذلك مفيداً للإنسان على المدى البعيد[٤٢٦].

وفيما يرتبط بالقرآن فهو يرى أيضاً أنه رغم وجود بعض الآيات التي تؤكد على «التقدير» إلا أن هناك آيات أكبر عدداً وأكثر صراحة تدل على دور الإنسان، أي إرادته ورغبته وعمله في تقرير مصيره، بشكل واضح ومُحكم، وتعدّ الإنسان مسؤولاً عن آماله وأعماله وهو رهن مكتسباته[٤٢٧].

١١ ـ الشخصية المتحررة

إن بازرجان وكل مصلح اجتماعي آخر يواجه قضايا الحرية، والتحرر، والاستبداد، والاضطهاد، وفرض العقائد من جهتين: الجهة الأولى هي التمهيد والإعداد لأنشطتهم هم. فإذا لم تكن جرية، ولم يستطع الإنسان التحدث بحرية فإن العمل يتوقف. ومن هذه الجهة فإن موقف الجميع هو موقف مشترك واحد. وكلما واجه المفكرون الدينيون المعاصرون قيوداً وضغوطاً في مجال التعبير عن آرائهم وعقائدهم، تحدثوا عن الحرية والتحرر.

الجهة الثانية هي تأثير الآراء والعقائد والإعلام السياسي أو الديني. فلو نظر المصلح الاجتماعي بعمق إلى المعضلات الاجتماعية والدينية للمجتمع، لوجد أن نجاح وتقدم النظرات والآراء المختلفة ـ حتى مع عدم وجود سلطة مستبدة ـ رهن بالحالة التحررية للناس، لذلك فهو يقوم بالدعوة إلى هذه

(٤٢٣) المصدر نفسه، ص ٩ ـ ١٢، وذرة بى انتها، ص ٢٨.
(٤٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ٢١.
(٤٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٤٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٤٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

الحالة، ومن هنا فإن بازرجان يعتقد بأن «الحرية هي مقدمة وأساس كل إصلاح، والرأسمال الضروري للإنسان»[٤٢٨].

وبسبب تجربته الشخصية من خلال الحياة في الغرب، ومشاهدة الرفاه والأمن والتقدم في تلك البلاد، فإن بازرجان كان يرى أن هذه المكتسبات هي بسبب حرية نشر العقائد المختلفة، كما كانت الجهتان المذكورتان سلفاً قد أثّرتا فيه، ولذلك توصل إلى أن تقدم ورقي المجتمع يحتاج قبل كل شيء إلى الحرية، وتجلى هذه الحاجة بالتقدم والأولوية حتى على الحاجة إلى التجديد: «كانت موضوعات الديمقراطية والاستعمار والاستقلال (في بداية مرحلة الاتجاه التجديدي) هي الأقل طرحاً وإثارة في أوساط الطبقة المتعلّمة (بالطبع لم تكن هذه الأمور تتناغم مع منهج الحكومات في تلك الفترة)، وفي المقابل كانت البلاد تحترق في حمّى التجديد والإصلاح، وكانت أسس وآثار الحضارة الأوروبية هي الهدف والنموذج المطروح في تلك الفترة»[٤٢٩] ولم تكن هذه النظرة المقلوبة تُعجب بازرجان.

ومن خلال هذه النظرة يرى بازرجان أن الدين ومنهج الأنبياء يعارضان الاستبداد: «وأساساً، إذا ما لاحظنا الينابيع فإننا نجد أن الأديان الإلهية والكثير من الأنبياء وحملة رسالة التوحيد نهضوا وقاموا الجبارين والمستبدين»[٤٣٠]. وباعتقاد بازرجان فإن الأجواء اللازمة لعبادة الله لا تتوافر في البيئة الاستبدادية[٤٣١].

ونظرية الدعوة لدى بازرجان تقوم أيضاً على أساس هذه الرؤية التحررية: «كان يعزّ على رسولنا الكريم (ﷺ) أن يرى ضلالة الناس ومشاكلهم الدنيوية وعذابهم في الآخرة ﴿**عزيز عليه ما عنتم**﴾ وكان ـ كما جاء في القرآن ـ شديد التأثر لعدم إيمان الناس، وكان الله يشير عليه بأن لا يُرهق نفسه دون سبب، لأن الله لم يجعله مسؤولاً عن أحد، وليس في الدين إكراه وإجبار، ولو كان الله يريد لكان قد أجبر الناس على الإيمان ولكنه جعلهم أحراراً ومختارين،

---

(٤٢٨) **رسوايى استبداد**، ص ٢٩٤.

(٤٢٩) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٤٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

وليس الرسول الا مبشراً ونذيراً»[٤٣٢]. فمنهج دعوة الرسول تقوم على المحبة وليس الشقاء[٤٣٣].

ويرى بازرجان أن القرآن أيضاً يدافع عن الحرية والتحرر: «إن بشارة وهداية الله ﴿**فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**﴾ تشمل كل عناصر الأمة كلها الذين لا يكون تلاقح الأفكار والعقائد في أوساطهم حراً فحسب، بل الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه»[٤٣٤].

إن البحث عن التطور الكيفي في مضمون الآيات ومرحلية تحريم الخمر والربا، أو الفحشاء والزنا[٤٣٥]، وتفسير الجهاد بمعنى الدفاع ضد المضايقات وتوفير البيئة الحرة المناسبة لهداية ونمو الإنسان وليس بمعنى القضاء بالعنف على الشرك والكفر[٤٣٦]، وتتبع نظائر الآيات المذكورة حول النفاق في النظم الديمقراطية[٤٣٧]، وطرح التعامل السمح للرسول (ﷺ) مع المنافقين[٤٣٨]، ومعارضة تفسير التزكية بمعنى التصفية الثورية[٤٣٩]، وممارسة الانضباط الحزبي في الدين[٤٤٠]، وإنكار أن يتضمن القرآن نظرة طبيقة وعنصرية[٤٤١]، والإشارة إلى وجود علاقة بين مسألة الإنفاق والحرية[٤٤٢]، والاتجاه السلمي للإسلام[٤٤٣]، والتأكيد على القيادة القائمة على الشورى[٤٤٤]، كل هذه الأمور شاهدة على رؤيته التحررية ونظرته إلى القرآن والإسلام عبر هذا المنظار.

ويرفض بازرجان في كتاباته الحقد، وتفتيش العقائد، والاحتكار الديني،

---

(٤٣٢) **كمراهان**، ص ١٦٣، و**باركشت به قرآن**، ج ٤: **انسان بيني قرآن**، ص ١٩٢.

(٤٣٣) المصدر نفسه.

(٤٣٤) **بازيابى أرزشها**، ص ٣٦٩.

(٤٣٥) **سير تحول قرآن**، متمم ج١، الفقرات ٣٧ ـ ٣٩.

(٤٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٣؛ **اسلام مكتب ايده آل**، و**بازيابي أرزشها**، ص ٢٩ ـ ٣٨.

(٤٣٧) **سير تحول قرآن**، ص ٨٤.

(٤٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٤٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(٤٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٤٤١) **بازكشت به قرآن**، ج٤: **انسان بينى قرآن**، ص ١٥٢.

(٤٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤٤٣) **اسلام مكتب ايده آل**، ص ٣٤.

(٤٤٤) **بازيابي أرزشها**، ص ٣٥٩.

والعنف الثوري، وتصدير الثورة بالعنف[٤٤٥] والاضطهاد الثوري[٤٤٦]. وأيضاً ومن خلال رؤيته الديمقراطية هذه يرى بازرجان أنه لا يجوز التضحية بالفرد وسحق حقوقه من أجل المجتمع: «فالإسلام، في الوقت الذي يهتم فيه بمصالح الجماعة ونظرياتها، يعطي في الوقت ذاته للفرد حقه وقيمته مهما كان صغيراً وضئيل الدور، ويهتم بمصلحته وتربيته ومصيره»[٤٤٧].

ويعتقد أن «المنهج الرباني لتكامل الإنسان... وهو منحه الحرية والكفاءة»[٤٤٨]، «فالله سبحانه لم يمنح الإنسان الحرية في هذه الدنيا فحسب ليكون إما شاكراً وإما كفوراً، ولا يمهله لكي يعصي فحسب، بل غنه يُعين الكافر والمؤمن معاً في سلوك الطريق الذي يختاره بملء رغبته. فعلاقة الله بالخلق ليست علاقة الإكراه والأسر، ولا العداء والعنف، بل هي علاقة الحرية والمحبة»[٤٤٩].

١٢ ـ نقد الخصائص الاجتماعية السلبية

لا يستطيع أي مصلح اجتماعي أن يغض الطرف عن الواقعيات الاجتماعية، وأن يرى كل شيء وكل شخص بعين الرضا. وإنّ سعيه للإصلاح يدل على رغبته وافتراضه نقاوة الناس فطرياً، إلا أن هذا لا يعني غض الطرف عن المشاكل والأمراض الاجتماعية، وفي رأي بازرجان، فإن معرفة هذه المشاكل تتوقف على مراجعة الأسس الجغرافية، والجذور التاريخية، ودراسة واكتشاف تأثيراتها المادية والمعنوية «ومالم تتضح هذه التأثيرات فإن أية أحكام يتم إطلاقها حول الخصائص القومية والعنصرية، وأية مشاريع وبرامج إصلاحية أو ثورية تبقى عديمة الاعتبار والقيمة»[٤٥٠].

ويُعَدُّ بازرجان ممن أبدوا شجاعة أكبر في مجال نقد نفسيات الناس، وأشاروا بصراحة إلى الخصائص السلبية للمجتمع الإيراني. وهذه السلبيات ـ حسب ما يرى بازرجان ـ هي:

---

(٤٤٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠، ١٣٣، ١٣٩ و١٥٦.

(٤٤٦) **آفات توحيد**، ص ٦٥.

(٤٤٧) **ذرة بى انتها**، ص ٧.

(٤٤٨) **بازكشت به قرآن**، ج ٤: **انسان بيني قرآن**، ص ٣٠٣.

(٤٤٩) **بازيابي أرزشها**، ص ٦٧.

(٤٥٠) **روح ملتها**، ص ٢٣٤.

أ ـ عدم الالتزام وعدم الرغبة في الحقيقة: «إن التعوّد على الشتم والمجاملة (والتي منها أيضاً المماكسة في المعاملات والمبالغة في الحوار) هو من ميزاتنا النفسية الفردية ومن خصالنا الاجتماعية، والذي يكشف عن درجة عدم التزامنا وعدم رغبتنا في الحقيقة وفي الدقّة، ويعكس عدم التمسك بالأصول وبالحقائق. وربما لا توجد أية أمة في العالم تعاني مثلنا من هذا المستوى من عدم الاعتناء بالمبادئ والمقدسات، والتلاعب إلى هذا الحد بقضايا مثل الحقيقة، والشرف، والوطن، والحرية، والشعب، والحق، والدين، وغير ذلك، والسماح لنفسها بهذه الدرجة من عدم الانسجام بين القلب واللسان»[٤٥١].

ب ـ اللامسؤولية والكسل والخمول: «(في إيران) كل جماعة تتهرب بشكل من الأشكال من تحمل المسؤولية والعمل، وتحاول الحصول على اسم ومنصب، والخلوط إلى الراحة والجمود في صورة ما يمكن أن يُسمى نشاطاً»[٤٥٢].

ج ـ عدم التعاون الاجتماعي: «لأننا في إيران نحب أنفسنا، وكل واحد منا يطلب راحته ومنفعته ونجاته الشخصي، فهناك في هذا البلد أهداف ومقاصد بعدد النفوس، ولأننا نكذب على بعضنا بعضاً، ويخون بعضنا بعضاً، فإننا نتهرب من المشاركة والاتحاد حتى لو تطلبت المصالح الشخصية ذلك وبشكل مؤقت. ولو حدث بشكل استثنائي وفي مجالات خاصة أو في إطار أشخاص طيبين إن وجدت وحدة الهدف وحسن النية، فلأننا لا نعرف طريق وأسلوب التعاون، ولسنا أساساً رجال العمل والتأثير، فلا نجد في اجتماعنا هذا حصيلة وحرارة، ومِن ثَمّ تنتهي إلى التمزق»[٤٥٣].

د ـ عدم الاهتمام بالقضايا الصغيرة: «إن أحد الأخطاء العامة، وفي الحقيقة إحدى الجرائم القومية هو أننا لا نرى أي شيء سيئاً إلا إذا كان «سيئاً جداً» ولا نَعُدُّ أي عمل أو علاج مؤثراً إلا إذا كان حاداً وسريعاً وكثير الجَلَبة»[٤٥٤].

هـ ـ سوء الظن والتشهيل: «من العادات السيئة الموجودة في مجتمعنا المريض هي سوء الظن الدائم والفوري، والتحريات الفضولية والمتشائمة،

---

(٤٥١) **راه طي شده**، ص ١٤١.

(٤٥٢) **كار در إسلام**، ص ٩٦.

(٤٥٣) **مذهب در اروبا**؛ بخش «احتياج روز»، ص ٥١.

(٤٥٤) **براكماتيسم در اسلام**، ص ٣٧.

والتشهير بالأفراد من ورائهم، أي تلك الممارسات التي تزرع بشكل غريب بذور النفاق، وسلب الثقة المتبادلة، وتشيع التمزق في المجتمع»[٤٥٥].

و ـ **المطلقية في العمل الجماعي**: يعتقد بازرجان بأننا متساهلون كثيراً في الأعمال الفردية «أما إذا دخلنا في عمل جماعي معين فإننا نتحول إلى المبدئية البحتة، ونسعى للكمال المطلق ولا نسمح بأصغر انحراف أو نقص لأي فرد أو لأجزاء ذلك العمل، ونرفع من مستوى التصلّب والاعتراض إلى حد إيذاء وبث حالة اليأس عند الزملاء والعاملين تحت إدارتنا، وفي النهاية فإننا نحصد العدم المطلق بدل الكمال المطلق»[٤٥٦].

ز ـ **الإعلام الذاتي**: «ويحدث أحياناص أن يقوم واحدً أو جماعة منا بتقديم خدمة معينة، ولكن قبل أن تُثمر خدمتنا نتيجة إيجابية نود أن نسمع المديح والإطراء، مصداقاً للآية الكريمة: ﴿**ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا**﴾ ثم نبدأ بعد ذلك بتكرار الإشارة أو التصريح بهذه الخدمة الصغيرة والمنّ على الناس... ونُصمُّ آذانهم بالإعلام الذاتي والتعالي على الآخرين وانتحال الجدارة واللياقة»[٤٥٧].

ح ـ **الفوضوية**، والتكاسل و... ولدى ذكر الخصائص السلبية للمجتمع الإيراني يُعيد بازرجان بعضها إلى النظام المعيشي للمجتمع. فهو يرى «أن النظام المعيشي، أو أسلوب الارتزاق أو الشغل هو أهم العوامل التربوية التي تبلور خِصال ونفسية الشخص أو الشعب»[٤٥٨]. وباعتقاده فإن نظامنا المعيشي يقوم أساساً على النظام الزراعي، وأن نسيج المدن الإيرانية هو نسيج قروي[٤٥٩] وأننا قد ورثنا كل المواصفات والخِصال التي يوجدها ذلك النظام مثل: الحالة السلمية، واللين، والفوضوية، والتكاسل، والضعف والتكيّف مع الظروف بسبب الهزّات الحياتية، الذاتية والحياة الفردية، والمهادنة، والقدرية، والتمزق الاجتماعي، وعدم التخطيط للحياة وما شاكل ذلك[٤٦٠].

---

(٤٥٥) **اسلام مكتب ايده آل**، ص ٤٤.

(٤٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٤٥٨) **روح ملتها**، ص ٢٣٨.

(٤٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٤٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٩٩.

إن أسلوب بازرجان هذا في نقد مجتمعه يدل بوضوح أنه يبحث عن جذور المشاكل في داخل المجتمع وليس في البلاد الأخرى أو مؤامرات الأجانب، وهو يعتقد جازماً بأنه «لا فرق بين أن نكون طلاب مال وجاه ونسلك من أجل ذلك طريق العمالة للأجانب وخيانة بلادنان وبين أن لا نرى لانفسنا أي تأثير أو مسؤولية في قضايا بلادنا ونلقي اللوم كله في مشاكلنا وآلامنا على الأجانب. فالحالة الأولى هي العمالة والخيانة بصورتها الإيجابية، والحالة الأخرى هي العمالة بصورتها السلبية»[٤٦١].

١٣ ـ الإنسانية

إن العصر الحاضر هو عصر الاهتمام بالإنسان والإنسانية، وقد ترك هذا الاهتمام تأثيره على جميع المعارف البشرية، ومن ذلك المعارف الدينية والإصلاحات الاجتماعية أيضاً. ولهذا السبب فإن جميع الذين يحملون رسالة الإصلاح والتغيير الاجتماعي بشكل من الأشكال قد عادوا للاهتمام بالإنسان والنزعة الإنسانية.

وبسبب هذا الاهتمام بالإنسان فإن بازرجان اتجه نحو بحوث المعرفة الإنسانية والبحث عن الموضوعات القرآنية في هذا المجال. وقد اهتم بازرجان بموضوعات علم الإنسان في مجال الفكر الديني والاصلاحي إلى درجة أنه عَدَّ تعليم علم الإنسان من مقاصد القرآن: «إن مُنزِل القرآن لم يكن يريد تعليمنا الأرصاد الجوية وإذا ما أشير فيه إلى شيء من الظواهر الجوية فإنما هو بشكل عابر وغير مباشر، ولكنني أقول هنا إن الله يريد أن يعلمنا معرفة الإنسان حتى نعرف أنفسنا ونقوم ببنائها»[٤٦٢]. إنه ينقد علماء الدين من حيث عدم اهتمامهم بأبحاث علم الإنسان.

وبهذه الرؤية يحاول بازرجان إثبات أن الخصائص الإنسانية المذكورة في القرآن تتطابق مع خصائص الإنسان الواقعية والتاريخية. وفي رأيه فإن الخصائص التاريخية والواقعية للإنسان هي عبارة عن: الحرمان من الرفاه المعيشي ومن غريزة التكامل الطبيعية، والتدخل في شؤون الطبيعة للتعويض عن الحرمان، والقيام في الوقت ذاته ببناء البيئة المحيطة به من أجل التوصل إلى الاكتفاء

---

(٤٦١) **بازيابي أرزشها**، ص ٩٣.

(٤٦٢) **بازكشت به قرآن**، ج٢، ص ٥.

الذاتي، والبناء الذاتي والعلم والاكتشاف والإبداع. أما القرآن فإنه يقدم نظرته الواقعية للإنسان عن طريق استعراض قصة إخراج آدم من الجنة التي كانت موطن النعيم والوفرة، واستفهام الملائكة عن سر خلق الإنسان وهو سوف يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وأن الله جعل الإنسان خليفته في الأرض بحيث يكون قادراً على التغيير والتصرف والهيمنة على الطبيعة والبناء والإبداع والإنتاج، وقصة سجود الملائكة للإنسان بسبب علم الإنسان ونفخ الروح الإلهية فيه التي كانت نتيجتها قدرة الإبداع والخلاقية النسبية في الإنسان[٤٦٣].

ويرى بازرجان أن النظرة القرآنية للإنسان تتبلور في سياق التزكية، ويعتقد أن هدف التزكية ينصب على بناء الإنسان: «إن النظرة القرآنية للإنسان. . . إنما هي لمساعدتنا على اكتشاف ذواتنا، وتحديد نقاط الضعف والنقص والعيوب التي توجد فينا بسبب فقدان الغرائز أو ايحاءات الشيطان، وأننا نحن المسؤولون عن إصلاح تلك النقاط وتغييرها. . . وفي الحقيقة إن معرفة الإنسان كما وردت في القرآن هي جزء من رسالة الرسول العظيم (ﷺ) وهي البند الثاني من آية البعثة، أي (ويزكيهم)»[٤٦٤] ويصنِّف بازرجان آيات القرآن الكريم حول الإنسان إلى أربعة عشرة قسماً: خلق الإنسان، انتخاب الإنسان، علاقة الإنسان بالدنيا، البُعد الزمني للإنسان، الاستكبار والاستضعاف، البُعد النفسي، البُعد العقلي، البُعد العاطفي، البُعد الاجتماعي، التفاعل الذاتي، كفر الإنسان، التوجه إلى الإيمان والحق، النفاق، أهل الكتاب. وباستطاعتنا من خلال هذا التصنيف أن نكتشف بسهولة هواجسه الدينية، واتجاهاته الإصلاحية، واهتماماته العلمية[٤٦٥].

ولكن رغم كل هذا الاهتمام القرآني بقضايا الإنسان، فإن بازرجان يرى القرآن أعلى من التصورات والتوقعات البشرية: «إن معجزة القرآن، ومن الشواهد القطعية على كون القرآن من الله تعالى هو هذا الاختلاف في الرؤية وتعارض التشخيص والتوصيف والتشريعات بين القرآن، وبين الرشحات الذهنية والتصورات والتوقعات البشرية»[٤٦٦].

---

(٤٦٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ **توحيد، طبيعت، تكامل**، ص ٣٩ ـ ٤٨، ونيكنيازي، ص ٤٧: «الإسلام يتوافق بشكل كامل مع نظام الطبيعة والخلقة ورغبات الإنسان».

(٤٦٤) **بازكشت به قرآن**، ج ٤: **إنسان بيني قرآن**، ص ٩٢ و ١٠٠.

(٤٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٤٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.

إن توجه بازرجان هذا في مجال المعرفة الإنسانية أدى إلى أن تكون لديه نظرة أكثر بشرية للنبي (ﷺ) وأن يعتقد بتطوره ونموه: «إن سياق التطور القرآني يُمكن أن يُعبِّر من بعض الجهات عن سياق تطور ونمو النبي (ﷺ)»[٤٦٧].

ورغم أن بازرجان يتأثر بحركة النزعة الإنسانية المعاصرة في اهتمامه بالإنسان، إلا أنه يعارض المذهب الإنساني (Humanism) ويُعبِّر عنه خطأً بأنه عبادة الإنسان وتأليه الذات: «إن مدارس النزعة الإنسانية (Humanism) أو عبادة الإنسان والبحث عن الإثارات الذاتية ليست في نهاية المطاف شيئاً غير العودة إلى الذات أو «تأليه الذات» والمراوحة في نفس الموقع، ذلك لأن هذه المدارس ترفض أي هدف سامٍ أو غاية معينة خارج إطار النفس»[٤٦٨]. كما أنه يفهم النزعة الإنسانية خطأً في إطار مذهب مادي: «إن هذه المدارس ناظرة إلى الإنسان والمجتمعات الإنسانية وتناضل ضد الاستغلال والاستعمار. من هنا فإنهم يريدون إلى حدٍ ما التعويض عن الحتمية الديالكتيكية التي تجعل من الإنسان شيئاً عديم التأثير وعديم القيمة وتبشر بالمعنويات والإنسانية»[٤٦٩].

وتنبع نظرة بازرجان السلبية إلى النزعة الإنسانية الغربية من شعوره بأن هذا المذهب يريد أن يحتل موقع الدين، لذلك فهو يرى النزعة الإنسانية ناقصة وعاجزة عن إنقاذ الإنسان، وإنما هو يرغب في نوع من النوعة الإنسانية التي تكون مع التوحيد وعبادة الله: «ليس باستطاعة الإنسان هداية سفينة الحياة الهائمة في هذا البحر العاصف المظلم، إلى ساحل النجاة بالاعتماد على المشاعر المُسّماة بالإنسانية والأخلاق الفلسفية. فالنزعة الإنسانية جيدة ولكن بشرط أن تتلقى الهداية والدعم من التوحيد وعبادة الله»[٤٧٠]. وفي هذا الموقف الدفاعي عن الدين يعتقد بازرجان بأن الإنسانية الدينية هي أعمق وأكثر جدية من النزعة الإنسانية الغربية: «إن الرسالة النبوية تهتم من البداية إلى النهاية بالإنسان وتبحث عن الإنسانية وذلك من خلال آيات القرآن التي تتحدث عن: آدم، وبني آدم، والبشر، والناس، ولا سيما (الإنسان) كتعبير كلي ومطلق والذي يُعَدُّ من ميزات القرآن، ولكن ليس الإنسان الانتزاعي

---

(٤٦٧) **سير تحول قرآن**، ج١، ص ٣.

(٤٦٨) **آفات توحيد**، ص ٤٣، و**كمراهان**، ص ١٣٩.

(٤٦٩) **توحيد، طبيعت، تكامل**، ص ١٧.

(٤٧٠) **نيكنيازي**، ص ٥٥.

الغامض الذي يقصده أصحاب النزعة الإنسانية، بل الإنسان الواقعي بما يملك من الطاقات والإمكانيات السلبية والإيجابية»[٤٧١]. وهو في هاجسه الدفاعي هذا يغفل عن أن أصحاب النزعة الإنسانية يقولون نفس هذا الكلام أيضاً.

وانطلاقاً من هذه النظرة الخاصة للإنسان، ومن الرؤية القرآنية للإنسان ينقد بازرجان آراء الآخرين، فهو يرى مثلاً أن علي شريعتي أخطأ في تعريفه للإنسان والإنسانية حينما اشترط عليه الخلاص من السجن الرابع (سجل الذات)، ذلك لأن الإنسان ـ حسب بازرجان ـ لا يستطيع الخلاص أبداً من هذا السجن[٤٧٢]. وتأتي هذه النظرة متأثرة إلى حدٍ ما بنظرته الدنيوية وترغيبه الإنسان للعمل الدنيوية؛ كما أن بازرجان ينقد موقف العرفاء في المعرفة الإنسانية بنفس هذا المنظار[٤٧٣].

ورغم كل ما يبذله بازرجان من جهودٍ في سبيل الإصلاح الديني وإعادة الروح إلى الدين، لم يستطع كغيره من المدافعين والمفكرين الدينيين الذين واجهوا نفس المشكلة أن يجد حلاً لهذا الإشكال الكبير وهو الزعم بوجود مجموعة من الثوابت في الدين والقول في الوقت نفسه بانسجام الدين مع الزمن واستجابته لمتطلبات العصر. إن بازرجان كغيره يطلق شعار الجمع بين هذين الأمرين في الإسلام[٤٧٤]. إلا أنه لا يقدم مجموعة ومنظومة تجمع بين الثوابت التي يؤمن بها وبين الواقعيات العصرية بصورة منسجمة. إن منهجه في حل مثل هذه المشكلات كما الآخرون أيضاً هو التغاضي عنها.

---

(٤٧١) **بررسي نظرية اريك فروم**، ص ٣٦.

(٤٧٢) **بازكشت به قرآن**، ج ٤ : **انسان بيني قرآن**، ص ٦٢ ـ ٩٣.

(٤٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٤٧٤) **نيكنيازي**، مقدمة.

الفصل الخامس

الفكر الديني عند حسين نصر

يقوم سيد حسين نصر (١٩٣٣م ـ)(*) بدراسة الدين والمعارف الدينية من منظار تاريخ العلم، وتاريخ الفلسفة، وبشكل عام تاريخ الحضارة، وهاجسه إحياء الحضارة الإسلامية ـ الإيرانية. وخلافاً للذين يَعدُّون الثقافة الإسلامية حلقة الوصل الضرورية بين العصور القديمة والقرون الوسطى، ويعدونها فرعاً من تاريخ الحضارة الغربية، ينظر نصر إلى هذه الثقافة من أفق أوسع، ويرى أن نمو التراث اليوناني هو مرحلة من مراحل النضج والتكامل الفكري في هذا المجال الفكري. كما يعترف بنوع من الاستقلال الذاتي لهذه الثقافة.

ويعتقد نصر بأن الفكر الإسلامي لا يزال حياً، وأن حياته تتجلى في ابتعاده عن التقليد اليوناني في الاتجاه الحاد للاستقلال والتوجه الدنيوي، وفي ابتعادة عن المحن والثورات في التاريخ(١). وفي جميع آثاره ينفذ نصر النظر من الخارج إلى الثقافة الإسلامية، ذلك لأن هذه النظرة تُعَدُّ مرحلة ما بعد ازدهار وانتشار الفكر اليوناني في الثقافة الإسلامية، مرحلة الركود والاضمحلال(٢). يرى بأنه لو تم النظر إلى هذه الثقافة من الداخل فإن مرحلة

(*) ولد في طهران عام ١٩٣٣م، بالإضافة إلى الدراسة النظامية في المدارس الحكومية، درس العلوم الدينية على يد علماء الحوزة كالعلامة الطباطبائي ورفيعي القزويني. بعد تخرجه من جامعة هارفارد الأمريكية ورجوعه إلى إيران أصبح رئيساً لجامعة طهران. أسس جمعية الحكمة والفلسفة في إيران وأصبح رئيسها. هاجر إلى أمريكا بعد انتصار الثورة في إيران وهو الآن أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن. يعتبر من دعاة العودة إلى الأصالة والتراث في مواجهة الفكر الغربي. له آثار إسلامية عديدة باللغات الإنكليزية والعربية والفارسية منها: **العلم والحضارة في الإسلام**، **الحكماء المسلمين**، **رؤية مفكري الإسلام حول الطبيعة** وغيرها. كتب مقالات عديدة في عدة موسوعات إسلامية حديثة طبعت في أوروبا.

(١) **علم وتمدن در إسلام (= العلم والحضارة في الإسلام)**، ترجمة أحمد آرام (طهران: خوارزمی، ١٩٨٠)، (خرجت الطبعة الأولى للكتاب بالإنكليزية)، تقديم جورجيودى سانتيلانا، ص ١١.

(٢) **نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت (= نظرة المفكرين الإسلاميين للطبيعة)**، (طهران: =

ما بعد ازدهار الفكر اليوناني، تكون مرحلة بلوغ الوعي الذاتي والبصيرة الداخلية والروحية والحكمة التي لا ترتبط بالزمن، والتي حلت محل فلسفة لغطية ومحدودة زمنياً.

ويدافع نصر في جميع آثاره عن الرأي القائل إنّ الثقافة الإسلامية حافظت على وحدتها الذاتية وكمالها منذ البدء حتى العصر الحاضر[٣]. هذه الثقافة شقت طريقها من بين العلم اليوناني والفلسفة المشّائية، وتمركزت حول مبدأ الهي واحد، وتنطوي كل أجزائها وعناصرها تحت مظلة واحدة شاملة.

أولاً: الدوافـع

إن دافع نصر في الاهتمام بالحضارة الإسلامية وثقافتها هو السعي لاستعادة الهوية القومية. وفي عصره كانت أزمة الهوية والعودة إلى الذات وتقديم صورة عن إنسان إيراني ـ مسلم تجاه الإنسان الغربي، قضية عامة وشاملة.

وكان نصر يعتقد «أن العالم الإسلامي ينام على كنوز من الحكمة، وأن الغفلة عنها لا تدل بأي شكل من الأشكال على عدم وجود هذه الكنوز»[٤] وإذا كان العالم الإسلامي يعيش حالة من الجمود فبسبب «عدم وجود علاقة حقيقية بين الكثير من الموضوعات التي تُدرس في الأوساط العلمية والجامعية في البلاد الإسلامية، وبين الروح والجوهرة الداخلية للإسلام». وهنا تُطرح ثلاثة أسئلة: أولاً؛ ما فائدة هذه الكنوز في العصر الحاضر ومع التقدم الحالي للعلم في العالم الصناعي، غير فائدة الدراسات التاريخية، بالنسبة إلى الإيراني المعاصر، وإلى أي حدٍ يمكن الاستفادة من تلك الكنوز؟ ومن أي أقسامها؟ ثانياً؛ لماذا تم إغفال هذه الكنوز؟ ثالثاً؛ كيف يمكن الربط بين الروح والجوهرة الداخلية للإسلام وبين الموضوعات الجامعية؟

= خوارزمى، ١٩٨٠)؛ «إن أكثر الدراسات التي أجراها المؤرخون والباحثون المعاصرون، سواء الغربيون منهم أو الشرقيون، حول العلوم الطبيعية والمعرفة الكونية في الإسلام، تهدف إلى إثبات العلاقة بين العلوم القديمة والعلوم الرائجة اليوم في الغرب، وقلما تهتم بنظريات المسلمين أنفسهم حول عالم الطبيعة ومبادئ المعرفة الكونية» (ص ٩).

(٣) **علم وتمدن در إسلام**، ص ١٠.

(٤) **معارف اسلامي در جهان معاصر** (= **المعارف الإسلامية في العالم المعاصر**) (طهران: [د. ن.]، ١٩٧٤)، ص ٥.

ولتوضيح الحقيقة الفريدة للحضارة الإسلامية يؤكد نصر على نقطتين: الأولى، أن المسلمين لم يقبلوا العلوم والفلسفة اليونانية دون إيجاد التغيير والتحول فيها: «في البدء أضفى المسلمون الصبغة الإسلامية على أرسطو وأفلاطون ثم بعد ذلك جعلوا فلسفتهما ركناً من الفلسفة الإسلامية»[٥]. والصبغة الإسلامية هذه هي ـ كما يعتقد نصر ـ من حيث إن جميع الأنبياء هم إسلاميون، هذا أولاً، أما ثانياً فلأن العلوم والفلسفات تتفرع عن شجرة النبوة «ولذلك فهي أساساً إسلامية»[٦]. وثالثاً «إن المسلمين أخذوا من العلوم والحكمة اليونانية ذلك الجانب الذي يؤيد التوحيد كفلسفة أرسطو وافلاطون»[٧]. وإذا سلّمنا بمقدمته الأولى بأن جميع الأنبياء هم إسلاميون، فإننا لا نستطيع أن نقبل بسهولة بمقدمته الثانية والثالثة. ذلك لأن القول إن العلوم والفلسفات تتفرع عن شجرة النبوة هو مجرد ادّعاء لم يقدم لإثباته أي دليل سوى احتمال أن يكون هرمس هو النبي إدريس، مع أنه لم يثبت حتى الآن أن تكون جميع العلوم نابعة منه، فليس من الواضح ـ حسب نظرية نصر ـ أن الرياضيات البابلية، والعلم والفلسفة اليونانية تفرَّعت عن شجرة النبوة. إن مجرد تناقل هذا الموضوع في آثار السابقين لا يشكل سبباً قوياً للتمسك به. ويبدو أن هذا الموضوع هو موضوع إيماني أكثر من أن يكون علمياً وتاريخياً. وأيضاً لو كانت فلسفة أرسطو وأفلاطون تؤيد التوحيد، وهي ليست كذلك في كل أجزائها، لم تكن حاجة لإضفاء الصبغة الإسلامية عليها ثم جذبها إلى الحضارة الإسلامية.

أما النقطة الأخرى في توضيح الحقيقة الفريدة والمتميزة للحضارة الإسلامية فهي أن المسلمين أوجدوا علوماً إسلامية بحتة: «لقد استطاعت الحضارة الإسلامية الفتية، عن طريق قوة القبول والاستقطاب الخاصة المودعة في الإسلام، أن توجد معارف إسلامية وعالمية، وأن توجد تلفيقاً بين العقل والدين والحكمة اليونانية والإيمانية، الأمر الذي يُعدّ من ميزات هذه المعارف»[٨].

وليس من الواضح في تعبيره هذا ما هو مقصوده بالعلم الإسلامي تماماً.

---

(٥) المصدر نفسه، المقدمة، ص ٢٠.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨) المصدر نفسه، ص (د).

فمثلاً هل إن في الفيزياء والنجوم والرياضيات، إذا لاحظنا كل واحد منها بمنهاجها ومعلوماتها وإطاراتها، ما هو إسلامي وغير إسلامي؟. وإذا كانت كذلك، فمتى تكون «إسلامية تماماً»، إلا أن يكون المقصود هو «شيوعها في أوساط المسلمين» وهذا الأمر لا يعد ميزة مهمة.

إن جميع مزاعم نصر بشأن إسلامية العلوم في العالم الإسلامي تتلخص في «أن جميع العلوم التي يمكننا أن نسميها بحق أنها إسلامية تكشف عن وحدة الطبيعة. . . وإن هدف جميع العلوم الإسلامية ـ أو إنّ هدف جميع العلوم الكونية القديمة والقرون الوسطى ـ هو إظهار وحدة وتماسك جميع الموجودات بحيث يصل الإنسان عبر مشاهدة وحدة الكون إلى وحدة الأصل الإلهي والغيبي، التي تشكل وحدة الطبيعة صورة عنها»[٩]. إن نظرة نصر هذه للعلوم الإسلامية خاصة وللعلم عامةً ناجمة عن معرفته العلمية. ومن خلال هذا التعبير فإن لنصر نظرة غائبة تماماً بالنسبة إلى العلم، وهو يغفل عن واقعية (Objectivity) العلم ومناهجه التجريبية، وإذا كانت هذه النظرة لا تزال موجودة فإنها واحدة من النظرات وليست النظرة الغالبة. كما يغفل نصر أيضاً اهتمام علماء المسلمين بفهم الطبيعة وكان يتم من خلال معتقداتهم الدينية المسبقة في الرؤية الكونية كمبدأ التوحيد، وإذا كانت لهم نظرة وحدوية ـ وبالطبع لا يثبت نصر أن الأمر هو كذلك دائماً ـ فإنما هو بسبب تلك المعتقدات والمعلومات الكامنة في أذهانهم، وليس فقط بسبب الدوافع الكلامية لتبيين وحدوي للطبيعة.

ويسوق نصر عدة شواهد على مبدأ الوحدة هذا. الشاهد الأول هو تجلي وحدة العلوم في صورة شخص يُطلق عليه اسم الحكيم: «كانت الشخصيات المركزية طوال التاريخ الإسلامي في انتقال العلم هم أفراد يُسمون بالحكماء. والحكيم هو في العادة طبيب، كاتب، شاعر، فلكي، رياضي، والأهم من كل ذلك، نابغة وصاحب عقل. وباستطاعتنا أن نشاهد في شخصية هذا الحكيم وحدة العلوم بوصفها أغصاناً متنوعة من شجرة الحكمة المغروسة فيه. وكان الحكيم يغرس باستمرار في أذهان تلاميذه مبدأ وحدة العلوم من خلال تعليمهم أن العلوم المختلفة إنما هي تطبيقات متنوعة لمبدأ أساسي واحد»[١٠].

---

(٩) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٢٠.

(١٠) المصدر نفسه، ٣٧.

ثم يرى نصر بأن جميع مؤسسات تعليم العلوم في الثقافة الإسلامية انما هي ترتبط بشخصية الحكيم: «إن المؤسسة التعليمية الإسلامية بوصفها مجموعة واحدة، وإن تصنيف العلوم بوصفه قالباً لتلك، كانت ترتبط بشخصية هذا الحكيم»(١١).

وفي هذا الشاهد يغفل نصر عن ثلاثة أمور. أولاً؛ إن جميع أو أغلب رجال العلوم والفلسفة في العالم الإسلامي لم يكونوا يتمتعون بالصورة التي يعرضها نصر عن الحكيم. فمثلاً لم يكن للخوارزمي والبيروني وابن الهيثم دور يُذكر في الفلسفة والعرفان (التصوّف)، كما لم يكن للفارابي وشيخ الإشراق (السهروردي) وملا صدرا اهتمام كبير بالطب، ولم يكن يهتم ابن خلدون والمسعودي بالعلوم التجريبية أو الفلسفة ولم يخلّفا وراءهما أية كتابات في النجوم. صحيح أن بعض العلماء كابن سينا أو نصير الدين الطوسي كانت لهم اهتمامات جدية في عدة حقول علمية، إلّا أن أكثرية العلماء لم يكونوا متبحّرين في كل العلوم(١٢)، وليس باستطاعتنا الوصول إلى وحدة العلوم من خلال هذا الشاهد ثم التوصل إلى نظرة وحدوية إلى الطبيعة.

أما الأمر الثاني الذي غاب عن نصر فهو أن العلوم والمعارف كانت في العصور السالفة من الحضارة البشرية هزيلة الحجم بحيث كان باستطاعة شخص واحد القيام بدراسة واستيعاب عدة حقول علمية. فلا تدل هذه الهزالة في حجم العلوم. وعدم وجود فروع متشعبة لكل حقل علمي، لا تدل بأي شكل من الأشكال على وحدة العلوم.

وأما الأمر الثالث فهو أن وحدة العلوم تُعَدُّ إحدى النظريات الكلية المتعددة في مجال فلسفة وتاريخ العلم، وقد استعان بها نصر لتحليل الحضارة الإسلامية وسعى لتفسير جميع المعلومات في ذلك الإطار، ولا يعني هذا عدم إمكانية فهم الحضارة الإسلامية والعلوم المرتبطة بها من خلال سائر النظريات الأخرى، فكل نظرية في مجال فلسفة وتاريخ العلم تواجه دائماً نظريات أخرى منافسة لها.

---

(١١) ولكن المؤلف يعترف بعد البحث عن شخصية الحكيم بأنه «لم يكن جميع الذين كان لهم دور ملحوظ في العلم الإسلامي متعمقين في جميع فروع المعرفة، بل كان بعضهم يبرز في الرياضيات أو الفيزياء أو التاريخ الطبيعي، ولكن عدداً محدوداً من الشخصيات البارزة كانوا يتمتعون بأفق عالمي وكلي، حيث كانوا يؤدون دوراً مهماً في عدد من العلوم». المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

الشاهد الثاني الذي يستدل به على مبدأ الوحدة، هو أنواع تصنيفات (وتقسيمات) العلوم في العالم الإسلامي: «كانت وحدة العلوم عبر كل الأزمنة هي أول وأهم فكرة مُلهَمة، وكان يتم على ضوئها دراسة العلوم المختلفة. وكانوا، على أساس هذا الشهود والإشراق غير القابل للنقاش عن وحدة العلوم، ينظرون إلى العلوم المختلفة على أنها أغصان مختلفة لشجرة واحدة، وهي تورق وتثمر وفقاً لماهية وطبيعة تلك الشجرة»[١٣].

بعد ذلك يشير نصر إلى تصنيف الفارابي وابن خلدون للعلوم إلا أنه لا يوضِّح كيف يمكن التوصل من هذه التصنيفات إلى الوحدة (ربما من خلال أن بعض هذه التصنيفات تقوم على أساس العد المنطقي، ولكن كيف يمكن التوصل من خلال العد المنطقي إلى وحدة الفروع الناجمة عن التصنيفات القائمة على مبدأ التناقض؟) كما لا يوضح أيضاً كيف أن الفارابي وابن خلدون استنتجا تصنيفاتهما للعلوم على أساس «الشهود والإشراق غير القابل للنقاش».

ويأخذ نصر هذه التصنيفات مأخذ الجد في بناء العلوم ونموها وتطورها إلى درجة كبيرة بحيث يقول: «إن مؤلِفي القرون الوسطى الإسلامية كانوا يَعُدُّون تتبع فرع من فروع العلم خارج الأطر المحددة لها (في التصنيف) ـ حيث ينتهي هذا العمل إلى هدم التنسيق والعلاقة القائمة بين الأشياء ـ عملاً غير ذي جدوى بل عملاً غير مشروع، وكانوا يقولون إن هذا العمل يشبه نمو أحد أغصان الشجرة بصورة غير طبيعية بحيث يَهدم النظام والتنسيق في هيكل الشجرة. إن تصنيف العلوم كان العامل الذي يحافظ على علاقة وانسجام العلوم وكان العلماء المسلمون يهتمون به بشكل كبير»[١٤]. ولكنّ نصراً يغفل في تعبيره هذا عن أن تصنيف العلوم يأتي «بعد العلم» وليس «قبل العلم» أي عندما تُولد العلوم ـ إذا صح التعبير ـ وتنمو وتتشعب إلى فروع متنوعة، عند ذلك يبادر فيلسوف من الفلاسفة، أو أحد علماء تاريخ العلم إلى تصنيف تلك الفروع، إلا أنه لم يطوِّر أي عالم من العلماء جهوده العلمية على أساس تصنيف معين. فمَنْ هو العالم الذي كان في عمله العلمي واستنتاجاته يرجع أولاً إلى التصنيفات ثم كان يقوم بالتجربة والبحث

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٤) المصدر نفسه.

والاستنتاج بعد ذلك؟ إلا أن نقول إن العلماء كانوا يتابعون أعمالهم العلمية في إطار هذه التصنيفات.

وأما الشاهد الثالث الذي يستند غليه نصر في إثبات مبدا وحدة العلوم الذي يشكل النظرية التي على أساسها كتب كتابه **علم وتمدن در إسلام** (= **العلم والحضارة في الإسلام**) هو الاتجاه الوحدوي الداخلي لكل العلوم في الثقافة الإسلامية. وكمثال فإنه يقول حول مبادئ علم الكون وعلم النجوم: «إن المبادئ الأساسية لكل علوم الكون التي ظهرت في الإسلام هي واحدة، وبإمكاننا أن نجد هذه المبادئ في أغلب كتب علم الكون وعلم النجوم. . . وتقوم هذه المبادئ أساساً على وحدة ومراتب الوجود، مع القبول بأن الحقيقة من جهة ما وراء الطبيعة هي واحدة في نهاية المطاف وليست متعددة، ومع ذلك فإن العالم المحصوص من وجهة نظر علم الكون هو مرتبة واحدة من مراتب الوجود المتعددة، وهي جميعاً ـ حسب التعبير الصوفي ـ حضورات متنوعة للحق»[١٥] أو أنه يرى في مجال الرياضيات بأن «الرياضيات هي، من المنظار الإسلامي، البوابة التي تربط بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وهي بمثابة سُلَّم يربط العالم المتغيِّر بسماء النماذج الأرقى (الأعيان الثابتة). إن الوحدة التي تعتبر الفكرة المركزية للإسلام، رغم أنها بحد ذاتها وحدة انضمامية وغير انتزاعية، إلا أنها في المنظار البشري أمر انتزاعي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرياضيات فهي أمر انتزاعي بالنسبة إلى العالم المحسوس، ولكن لأنها يُنظر إليها من منظار عالم المعقولات و«عالَم المُثُل» الأفلاطوني فهي دليل إلى الأعيان الثابتة التي هي حقائق واقعية. ولمّا كانت جميع الأشكال تتألف من النقطة، وأن جميع الأعداد تأتي من الواحد، فكذلك كل كثرة، فإنها توجد من خالق الكون الذي هو واحد أحد. ذلك لأننا لو نظرنا إلى الأعداد والأشكال بمعناها الفيثاغوري ـ أي بوصفها مظاهر وجودية للوحدة وليس بوصفها كميات بحتة فحسب ـ فإنها تصبح حينئذ وسيلة تعكس الكثرة بواسطتها صورة الوحدة. ولهذا السبب فإن ذهن وفكر المسلم كان دائماً يميل إلى الرياضيات»[١٦].

إن هذا الشاهد الثالث لا يستطيع هو الآخر إثبات أو تفسير مبدأ

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

الوحدة، ذلك لأنه أولاً وكما يقول نصر نفسه فإن الوحدة التي يتحدث عنها هي في عالم ذي مراتب، وبعبارة أخرى هي الوحدة ضمن الكثرة. إن عبارات مثل «الوحدة في الكثرة» أو «الكثرة في الوحدة» التي يطلقونها لحل الإشكالات، إنما تنقل التناقض والتعارض إلى دائرة الألفاظ، ولا تنفع شيئاً سوى انسحاب المشكلة أو التعارض للاختفاء وراء متاريس الألفاظ، ومِن ثم فهي لا تثبت الوحدة التي يطمح المؤلف لإثباتها. وإذا ما أعطتنا الوحدة فهي لا تملك وجهاً عقلانياً بل هي مجرد اعتقاد. ثانياً؛ هل بإمكاننا نحن البشر أن ننظر إلى الوجدة من منظارغير بشري حتى تكون الوحدة من ذلك المنظار وحدة انضمامية؟ إننا بشر على كل حال، ونظرتنا هي نظرة بشرية دائماً، إلا أن يزعم المؤلف أو من يرى برايه أنه لم يكن بشراً في لحظة من اللحظات وقد أدرك الوحدة الانضمامية حينها، وإلّا فمن أين عرف المؤلف بأنه هناك وحدة انضمامية؟. ثالثاً: إن المؤلف يغفل عن الخلط بين علم الكون وعلم الوجود في عالَم الإسلام؛ فكيف يمكن الوصول من كون الوجود ذات مراتب وكونه واحداً، إلى أن الكون ذو مراتب وواحد؟ يبدو أن أساس هذا الاستدلال هو نوع من التشبيه. رابعاً: إنه لم يثبت بوضوح ما يزعمه في الرياضايت من أن جميع المسلمين أو أغلبهم كانت لهم نظرة فيثاغورية للعدد وأن «أكثر علماء الرياضيات المسلمين، تماماً كفيثاغورس، لم يدرسوا الرياضيات بوصفها موضوعات كمياً بحتاً، كما لم يعدُّوا الأعداد منفصلة عن الأشكال الهندسية التي تجعل «شخصيتها» في متناول التصور»[17]. وهو لا يستطيع أن يثبت هذه «الأكثرية» من خلال الشواهد والنماذج التي يسوقها. ومن بين الشواهد والنماذج التي يذكرها من الكتابات الرياضية لإخوان الصفا والخوارزمي والخيّام، نجد أن بعض تعابير إخوان الصفا يمكن أن ترتبط بموضوعات نصر فحسب. خامساً؛ ما الدليل على أن «ذهن وفكر المسلم كان دائماً يميل إلى الرياضيات»؟ سادساً؛ إن بعض علماء المسلمين لم تكن لهم تعابير انتزاعية من الأفلاك، وهو شخصياً يعترف بهذا الأمر ويقول: «إن الاتجاه نحو التعبير المادي عن الأفلام واضح في كتابات العالم الفلكي والرياضي العالم الفلكي والرياضي ثابت بن قرة (القرن الثالث الهجري) ولا سيما في رسالته التي كتبها عن بناء الأفلاك»[18]. إن هذا التعبير المادي

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

عن الأفلاك يخدش اتجاه نصر في القول بنظام المراتب المتسلسلة والوحدة. وسابعاً هو أنه كلما يريد نصر إظهار العلوم الإسلامية بصور مقبولة عند الغربيين يتحدث عن كونها علوما تجريبية: «كان المسلمون يبحثون حول الإنسان مع أخذ طروفه الاجتماعية والسياسية بعين الاعتبار، فقبل اتخاذ أي موقف من الإنسان كانوا يدرسون بمنظار واقعي كل أنشطته المتنوعة»[١٩]. إن نتيجة هذه النظرة والجزئية والدقيقة إلى الأمور في تاريخ العلم هي نظرة تعددية أكثر من كونها نظرة وحدوية.

المنهج الآخر الذي يسلكه نصر في الدفاع عن سلامة الحضار الإسلامية هو اعتبارها قائمة على أساس الدين الإسلامي. فهو يرى أن الإسلام هو الذي أضفى على الحضارة الإسلامية هذه الصورة المختلفة[٢٠]. ويذهب في ذلك بعيداً حتى يعدّ الحضارة تقوم أساساً على الدين: «وَخلافاً لتصور الكثير من المسلمين فإن مرحلة القرون الوسطى في تاريخ الحضارة الأوروبية هي المرحلة الوحيدة خلال الألفي عالم الأخيرة التي تشبه كثيراً الحضارات الشرقية ومنها الحضارة الإسلامية، أي المرحلة التي كانت الحضارة والحياة الإنسانية فيها قائمة على أساس الدين والإيمان، وكانت كل شؤون الحياة البشرية أخذاً من الأمور الحياتية اليومية وانتهاءاً بالمعمارية والفن والعلوم والفلسفة ممزوجة بروح الدين ومستلهمة من مبادئ الوحي»[٢١].

إن هذا التصور عن العلاقة بين الدين والحضارة لا يخلو من إشكالات: الإشكال الأول هو ما الذي يقصده المؤلف من الحضارة بحيث يَعُدُّ القرون الوسطى هي المرحلة الوحيدة في تاريخ الحضارة الأوروبية؟ فنحن لا نعتقد بأن الفكر والعقل كانا معطّلين في القرون الوسطى، ولكن مكتسبات البشرية في القرون الأوروبية؟ فنحن لا نعتقد بأن الفكر والعقل كانا معطّلين في القرون الوسطى، ولكن مكتسبات البشرية في القرون الأخيرة لا تُقاس بالقرون الثمانية (٥ ـ ١٣) وهي القرون الوسطى. الإشكال الثاني، هل جميع أفكار القرون الوسطى كانت قائمة على الدين أم لا؟ وإذا كانت قائمة على الدين فماذا يعني بدقة هذا الأعتماد على الدين؟ الإشكال الثالث هو أن هذه النظرة الإيجابية

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٢٠) *Ideas and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1971), p.7.

(٢١) **معارف إسلامي در جهان معاصر**، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

للقرون الوسطى ناجمة عن نظرته السلبية لعصر النهضة ومرحلة الحداثة: «إن عصر النهضة جعل من البشر معبوداً بدلاً عن الله ولكن بفارق أنه ليس البشر ـ الملائكة الهابط من السماء في الأفكار الدينية المسيحية في القرون الوسطى، وإنما هو الموجود الأرضي الذي يعد الأرض موقعه ووطنه الطبيعي»[٢٢] ويأتي هذا التصور السلبي نابعاً من فهمه للنزعة الإنسانية العصرية (Humanism) بوصفها تقديساً وعبادة للإنسان، في حين النزعة الإنسانية الحديثة تعني اهتماماً أكثر بالإنسان ودوره، وهو نوع من التوجه الإنساني، فهناك الكثير من دعاة النزعة الإنسانية هم متدينون وموحدون، فليست كل المذاهب العصرية تعني عبادة غير الله.

إن نظرة نصر في هذا المجال هي تماماً، كما يقال سانتيلا في مقدمة كتابه **علم وتمدن در إسلام**، نابع من مناصرة الماضي[٢٣] تجاه الظروف المعاصرة التي يقف منها نصر موقف الناقد. كما أنه يدافع عن القرون الوسطى المسيحية لأنها (كما يعبِّر هو) تشبه القرون الوسطى الإسلامية، على حين افتراض هذا الشبه بحاجة إلى التوضيح والإثبات. وفي خلال هذه البحوث التي تقدم أجواء القرون الوسطى على أنها كانت أجواء مفعمة بحضور الله والملائكة، لا توجد أية إشارة إلى حياة الناس المتدهورة، والمشاكل الناجمة عن مواقف الكنيسة والفكر الديني في ذلك اليوم والأنظمة السياسية التي كانت تقوم على أساس ذلك الفكر.

إن مناصرة حسين نصر للماضي إنما هو بسبب أنه كان يرى نفسه والعالم الإسلامي في مواجهة العقائد الجديدة، ومِن ثَمّ كان عليه أن يجد إجابات لمزاعم المدارس الحديثة: «إن العالم الإسلامي يواجه ظروفاً تفرض عليه تقديم الرد على مزاعم الأفكار الحديثة كالإيمان بالمادة، والتكامل، والنزعة العلمية، والوجودية، والنزعة التاريخية وغيرها»[٢٤] وإذا كان هو شخصياً يهتم بمعرفة القضايا الحديثة فإنما هو لنفس السبب: «من الضرورة للعالم الإسلامي اليوم أن يبادر إلى معرفة حقيقة الحداثة وذلك لكي يقدم الردود الإسلامية على الكثير من أهواء أشباه المستنيرين الذين يتظاهرون

---

(٢٢) **علم وتمدن در إسلام**، ص ١٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٢٤) *Ideas and Realities of Islam*, p. 8.

بالحقيقة ويعملون على إبعاد جيل الشباب عن حقائق الإسلام الأبدية»[٢٥].

وكما يبدو من أحاديثه فإن تعرُّفه إلى الغرب إنما هو للدفاع عن الذات فحسب وهذا النوع من المعرفة يتوقف عند الحدود التي تكفي لتقديم الإجابات والردود، وإن هذا الاكتفاء يحصر التعرف في مجالات محدودة تسمح بالعثور على نقاط ضعف ومشاكل الحضارة الغربية وذلك لتضخيمها. وقد اتخذ نصر من ابتعاد الغرب عن المعنويات وسيلة لهجومه، وهذا الكلام ليس من الواضح مدى صحته، وليس من الواضح أن نكون نحن متقدمين عليهم في مجال المعنويات وإن نتيجة هذا التضخيم لعنصر المعنويات عندنا إنما هو بسبب التطرف في النزوع إلى الماضي؛ ذلك الماضي الذي ليس واضحاً أيضاً إلى أي مدى كان يحتوي على المعنويات. إن المقدمة الأصلية والأساسية لكي نرى أنفسنا متقدمين على الآخرين في المعنويات أو أن نتصور ماضينا كذلك، هو أن يرى الإيراني المسلم نفسه الأقرب إلى الله وذلك بسبب أنه مسلم، وهذا ليس أكثر من افتراض دفاعي ـ كلامي لا يقوم على أي أساس عقلي ـ شرعي.

ويعتقد نصر بكفاية العنصر المعنوي في الثقافة الإسلامية لمواجهة الغرب، ويرى أن سر مشاكل المسلمين في الماضي والحاضر يكمن في نسيان هذا العنصر أو الجهل به: «إن جيل الشباب لا يحمل أية فكرة عن الجوانب المعنوية والفكرية في الإسلام. . . ولها السبب فإن الكثير من الشباب المسلم يفقد توازنه الروحي عندما يواجه لأول مرة العلم والفلسفة والآداب الغربية ويشعر بالغربة عن تراثه. لذلك فإن هناك حاجة ماسة لتقديم حقائق الإسلام، ولا سيما في جوانبها الفكرية والروحية، بلغة يفهمها الشباب المعاصر الذي نما ونشأ تحت ظل الأنظمة التربوية الحديثه»[٢٦]. ويحاول نصر أن يدافع عن الدين حينما يجد أن المكتسبات الغربية تتعارض مع الأركان الأساسية للإيمان كالقرآن والحديث[٢٧].

ولكي يبرر نصر، انطلاقاً من بواعثه الدفاعية، حالة الركود التي اعترت

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩.

الحضارة الإسلامية بعد القرنين الرابع والخامس الهجريين، يعد الابتعاد عن التغيير والاهتمام بالثبات ركناً ذاتياً لهذه الحضارة: «وبمجرد أن استطاعت روح الوحي الإسلامي، واستلهاماً من تراث الحضارات السابقة واعتماداً على النبوغ الذاتي، أن توجد حضارة جديدة بإمكاننا أن نسميها إسلامية، اتجه الاهتمام في هذه الحضارة من التغيير والتكييف إلى اتجاه آخر. وقد اكتسبت العلوم والفنون تبلوراً وثباتاً على أساس الأصول والأسس غير القابلة للتغيير والتي نبعت منها هذه العلوم والفنون، وهذا الثبات هو ما يشتبه لدى الغربيين غالباً بالركود والعُقم»[٢٨]. حتى لو حذفنا كلمة ووضعنا مكانها الثبات فإن الحضارة الإسلامية لدى المقارنة مع الحضارات الأخرى لا تملك القدرة على المساواة والمنافسة مع سائر الثقافات، وإذا كان نصر شخصياً يدعو إلى التعرف إلى الآخرين فإن أحد أسباب ذلك هو مكافحة هذا الثبات. وإذا كان الثبات حسناً في جميع الصور والأبعاد فما الضرورة للتعرف إلى الآخرين؟. فبدون هذا التعرف يمكن المحافظة على الثبات بشكل أسهل.

وفي الموضوعات التي يسوقها نصر حول الحضارة الإسلامية نشاهد هذه البواعث الدفاعية البحتة والمبالغة فيما نملك: «وبعد أن تعززت أركان المجتمع الإسلامي، وأيضاً بعد أن ظهرت آثار الوحي الإسلامي بصورة مجسَّدة ومحسوسة بحيث استطاعت أن تضفي على الحضارة الجديدة ـ على الرغم من العناصر غير الإسلامية الداخلة فيها ـ صبغة إسلامية واضحة، أجل بعد كل هذا وفي هذا الوقت وصل العلم والآداب والفلسفة في الحضارة الإسلامية إلى قمة الكمال»[٢٩] ولم يقل نصر إنّ العلم والآداب والفلسفة في الحضارة الإسلامية قد وصلت إلى الكمال، بل يقول «إن العلم والآداب والفلسفة قد وصلت إلى قمة الكمال». ألا يعتبر هذا النوع من إصدار الحكم غض الطرف عن جميع المكتسبات العلمية والفلسفية والتجارب الأدبية والفنية خلال القرون الأخيرة؟ وينبغي البحث عن عوامل هذا الحكم إما في ضعف معلوماته، وإمّا في دفاعه البحت عن الماضي حيث يؤدي دفاعه هذا ومناصرت للماضي إلى غض الطرف عن الحقائق. إن التفسير الصحيح للوجه الخطابي والإعلامي لهكذا كلمات تكمن في ثقافتنا.

---

(٢٨) **علم وتمدن در إسلام**، ص ١٩.

(٢٩) **سه حكيم مسلمان**، ترجمة أحمد آرام (طهران: [د. ن.، ١٣٦١])، ص ١.

إن نصر معجب إلى درجة كبيرة بالعرفان الإسلامي بحيث ينظر إلى كل شيء من هذه الزاوية. فهو يعتبر العرفان ومكتسباته وآثاره هي الأسمى من بين كل المكتسبات البشرية: «لم يكن أسمى أشكال المعرفة في العالم الإسلامي يتجسد في علم خاص يتوقف عند مستوى العلم البشري، بل كان يتجسد في الحكمة التي هي العرفان في التحليل النهائي»[٣٠]. ولأن آثار العرفان هي في الشرق بشكل أساسي، إذن فإن العلم والفلسفة والآداب... هي لدى الشرق. وهو على الأقل في مجال الفلسفة يفسرها بشكل يخرج من داخله العرفان: «بعد القرن السادس الهجري فصاعداً ظهرت إلى الوجود مدرسة فلسفية إسلامية كبيرة أخرى (بعد المدرسة المشّائية) أو على الأصح ظهرت الحكمة بمعناها الأصلي. وقد عرفت هه المدرسة التي أسسها السهروردي بالمدرسة الإشراقية في مقابل المدرسة المشّائية وخلافاً للمشائيين الذين كانوا يعتمدون أساساً على منهج القيام الأرسطي وكانوا يتصورون أن الوصول إلى الحقيقة لا يتأتى إلا عن طريق البرهان العقلي، كان الإشراقيون الذين كانت معتقداتهم مستنبطة من نظريات الأفلاطونية الجديدة، والنظريات الإيرانية القديمة، ومن نفس الوحي الإسلامي، كانوا يرون أن الشهود الذهني والإشراق هو المنهج الذي يجب أن يؤخذ به جنباً إلى جنب[٣١] لذا فإن الفلسفة والحكمة الحقيقية هي الحكمة التي تجاوزت العقل، واعترفت به في حدود تأييد الحقائق العرفانية والحقائق الدينية: «إن كرامة وتفوق العقل وانعكاساته الذهنية التي هي الاستدلال، تكمن ـ حسب النظرية الإسلامية ـ في الوصول بالإنسان إلى الوحدة وهدايته إلى قبول الحقائق الدينية»[٣٢].

وبشكل أساسي ينطلق نصر في بواعثه الدفاعية من الهواجس الإيرانية ـ الإسلامية أكثر من الهواجس الإسلامية البحتة، وعندما يريد الدفاع عن الحضارة القائمة على أساس الدين يعد هذه الحضارة قائمة بشكل أساسي على الفكر الشيعي: «ففي القرنين الرابع والخامس الهجريين... كانت القوى المركزية الخلافة قد اعتراها الضعف، وكان الأمراء الشيعة قد بسطوا هيمنتهم على الكثير من نقاط العالم الإسلامي. إذن، فلا عجب إذا وجدنا الأرضية في

---

(٣٠) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٣٢٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٣٢) **نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت**، ص ٢٠.

هذا العصر أكثر استعداداً لرواج العلوم من العهود التي كان الخلفاء والسلاطين السُنَّة يحكمون العالَم الإسلامي، وذلك بالنظر للرغبة الجامحة لدى اتباع الفرق الشيعية بشكل عام بالنسبة إلى علوم السابقين»[٣٣] إن هذا النوع من الدفاع عن الفكر الإيراني ـ الشيعي يعود أيضاً إلى نوع المواجهة التي يريدها مع الغرب، وهو يغفل في خضم هذه المواجهة عن أن السُنَّة أيضاً كان لهم دور في بناء الحضارة الإسلامية كما الشيعة. كما أنه ليس من الواضح إلى أية درجة كان الحكم الشيعي في بعض مناطق الحضارة الإسلامية يعني بسط الثقافة الشيعية أيضاً، وأساساً ما النسبة بين حكم طائفة معينة وبين فكرها وثقافتها.

وخلاصة القول إن بواعث نصر في دراسة الدين، والعلوم الدينية والثقافة الإسلامية هو الدفاع عن الهوية الإيرانية ـ الإسلامية، واستعادة الهوية السابقة، هذه البواعث التي لم تتحقق بتلك الصورة في المجال العلمي، كما أنها لا تخلو الإشكالات في الإطار النظري.

ثانياً: المدخل الباطني ـ الرمزي إلى الدين

إن المدخل الذي يختاره نصر إلى الدين هو مدخل باطني ـ رمزي (عرفاني) إلى الدين، وهو ينظر إلى الدين من هذه الزوايا. ويمكن مشاهدة هذا المدخل بأشكال مختلفة في آراء آثار نصر:

الأول، طرح الإسلام من خلال ثلاث مراتب هي: الشريعة، والطريقة، والحقيقة في تسلسل عمودي: «إن الأساس في تقسيم مراتب ومراحل الدين الإسلامي هو تقسيمها إلى: الشريعة والطريقة والحقيقة في تسلسل عمودي، والتي تربط الجوانب الظاهرية والاجتماعية للإسلام بجوانبه الباطنية والعرفانية»[٣٤]. وعلى أساس هذا التسلسل «فإن الشريعة هي محيط دائرة شعاعها الطريقة ومركزها الحقيقة. والدائرة بشكل عام هي الإسلام»[٣٥].

ويبين نصر هذه الوجوه الثلاثة في إطار ثلاثة علوم: «الأول، العلم الذي هو في متناول الجميع أي علم الشريعة الذي يكمن جوهره في القرآن،

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٥) المصدر نفسه.

والسنة، ويساعد الفقه على فهمه ويقوم الفقهاء بتعليمه للآخرين. ويشتمل هذا العلم على كل وجوه الحياة الاجتماعية والدينية للمؤمن. ويأتي بعد ذلك علم الطريقة الذي يهتم بالجوانب الداخلية للأشياء وبإدارة الحياة الروحية للذين اختيروا لمتابعة هذا العلم. ومن هنا تنطلق الخيوط المختلفة للأخوة الصوفية، ذلك لأن الطريقة في الواقع هي أسلوب حياة يقوم على أساس الاتصال والارتباط الشخصي وغير المنتظم. ومِن ثَمّ فإن هناك حقيقة تستعصي على البيان تستقر في قلب طريقي الشريعة والطريقة»[٣٦].

الثاني، الأهمية التي يوليها نصر للمدرسة الهرمسية الفيثاغورية وتأثيرها في الثقافة الإسلامية: «حدَّد المسلمون، ضمن اهتمامهم بنفس التعاليم اليونانية، مدرستين مختلفتين فيها تشتمل كل واحدة منهما على نوع من العلم: إحداهما المدرسة الهرمسية الفيثاغورية التي كان لها جانب ما وراء الطبيعة، وكان علم الطبيعة (الفيزياء) فيها يرتبط بالتغيير الرمزي للظواهر والرياضيات؛ أما المدرسة الأخرى فهي المدرسة القياسية ـ الاستدلالية لأتباع أرسطو، التي كان يَغلب فيها الجانب الفلسفي على الجانب ما وراء الطبيعي، وبناءً على هذا فإن علوم هذه المدرسة كانت تهدف التوصل إلى تحديد مكانة الأشياء في منظومة عقلية واستدلالية، وقلّما كان الاهتمام ينصب على اكتشاف الماهيّات الفلكية عن طريق الظواهر. وكانوا يَعُدُّون المدرسة الأولى استمراراً لحكمة الأنبياء القدماء وبالذات سليمان وإدريس في الحضارة اليونانية، ولهذا السبب فإن هذه المدرسة كانت تقوم على أساس المعرفة الإلهية قبل بنائها على أساس المعرفة البشرية»[٣٧]. وهو يرى أن هذه العلوم الهرمسية التي لم تنسب إلى الأنبياء في أي تاريخ للفلسفة أو في أي علم، كانت شائعة بين علماء الشيعة الذين يرون بأنهم يشكلون عامل النمو والتطور في الحضارة الإسلامية: «إن قبول العلوم الهرمسية في القرن الإسلامي الأول جعل علماء الشيعة يتبعون نظرية عامة حول الطبيعيات ومفهوم مرحلية الزمن المركب من مراحل متشابهة، وحركة بقراط الطبية وربطها بالكيمياء»[٣٨].

الثالث، النظرة الرمزية إلى الطبيعة: «وإذا نظرنا إلى الطبيعة كما ننظر

---

(٣٦) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٢٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣٨) **نظر متفكران اسلامي دربارة طبيعت**، ص ٣٢ ـ ٣٣.

إلى نص مكتوب فهي نسيج من الرموز التي يجب أن تُقرأ حسب ما تحمل من معانٍ»[٣٩]. وباستثناء الطبيعة فإن كتاب التشريع ينبغي أن يُفهم أيضاً بشكل رمزي: «ففي منظار العار فإن للنصوص القرآنية حالة رمزية تماماً كما الطبيعة رمزية. وإذا كان المفروض انحصار منهج التفسير الرمزي والتأويلي لنصوص هذا الكتاب في المعاني الحرفية فإنه يمكن أن يعرف الإنسان وظيفته أيضاً، إلا أن «النص الكوني» يصبح غير قابل للتعقّل، وتفقِد الظواهر الطبيعية كل علاقة لها بأنظمة الواقع الأسمى وفيما بينها أيضاً، وتبرز فقط في صورة حوادث و«وقائع»، وهذا بالضبط ما لا يمكن أن تقبل به الطاقة العقلية والثقافة الإسلامية بصورة كلية»[٤٠]..

الرابع، اعتماده ـ سواء في المدخل أو في المنهج ـ على العرفاء والباحثين الدينيين الغربيين ذوي الاتجاهات العرفانية: «إنني اعتمدت أيضاً، سواء في المنهج المعرفي أو في منهج الدخول، اعتمدتُ أساساً على كتابات مؤلفين تقليديين في الغرب مثل: تيتوس بوركهارت (Titus Burckhardt)، وباليس (Marco Pallis)، ومارتين لينغز (Martin Lings)، ورينه غنون (Rene Guenon)، ولا سيما فريتهوف شوان (Frithof Schuon) الذي كانت دراسته للإسلام مصدراً ثابتاً لهدايتي»[٤١]. وقد قام نصر شخصياً بترجمة آثار هؤلاء الكتّاب أو تعريفهم وترغيب الاهتمام بنتاجهم في اللغة الفارسية.

الخامس، تمركز عمله على تعريف وعرض آراء المدرسة الهرمسية وسائر العرفاء. ففي كتابه **سه حكيم مسلمان (=ثلاثة فلاسفة مسلمون)** يعرض آراء ابن سينا، السهروردي، والإشراقيين، وابن عربي، والقسم الأكبر من كتابه **نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت (= آراء المفكرين الإسلاميين حول الطبيعة)** يدور حول «إخوان الصفا» و«ابن سينا» مع التأكيد على موضوعات الإشراق لدى ابن سينا؛ كما أن الفصل الثاني من كتابه **معارف إسلامي در جهان معاصر (= العلوم الإسلامية في العالم الحديث)** يختص بآراء هرمس وموضوعات الكيمياء، والفصل الثالث منه بآراء شيخ الإشراق وموضوعات حول ملاصدرا.

---

(٣٩) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٢٢.

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) *Ideas and Realities of Islam*, p. 10.

السادس، إسناد الجانب المعنوي في الإسلام، وفي الدين بشكل عام إلى العرفان: «إن الجانب المعنوي في الإسلام هو في الأساس عِرفاني أي قائم على أساس العرفان والمعرفة... وأساساً فإن جميع المناهج المعنوية تقوم على أساس إزاحة الحجاب الذي يُبعد الإنسان عن الحقيقة، ويستر الحقيقة عن نظر الإنسان»[٤٢].

السابع، تفسيره الباطني ـ الرمزي للعلم في العالم الإسلامي. ولهذا السبب فهو يرى أن العلوم الإسلامية تسير في طريق البحث عن المعرفة الكاملة، ومن هنا فهو يضع هذه العلوم في قبالة المعارف التجريبية الحديثة: «إن كتاب **المبادئ** (*Principial*) لنيوتن يرتبط بوضوح بمجال آخر، فهو في الأكثر بمثابة الأساس والبداية، وليس بمعنى المعرفة الكاملة التي تفي بحاجات الإنسان العقلية، على حين الكثير من كتب القرون الوسطى الإسلامية كانت قد صُنِّفت بهذا الهدف»[٤٣]. وهكذا فهو يقارن جاليليو بابن باجه: «لقد استهلك جاليليو علم الكون واللوازم الكلامية للفيزياء الفلكية في الفيزياء الأرضية كما طبق القوانين الأرضية على الأجسام الفلكية أيضاً، في حين كان ابن باجه يعمل عن طريق توضيح مكانة قوة الأجسام الأرضية بالنسبة إلى الدرجة الروحانية الأصلية، يعمل على استهلاك الميكانيكا الأرضية في الفيزياء الفلكية»[٤٤].

وعن طريق هذه المقابلة يكشف نصر أولاً عن ضآلة معلوماته عن علم المعرفة الحديث ومكتسباته، أو أنه لا يأخذ بمعلوماته في دراسته هذه إن تقدم العلم في القرون الثلاثة الأخيرة أثبت أنه لا مجال للحديث عن «المعرفة الكاملة». وثانياً، إن تفكيك العالَم في أوساط المسلمين واليونانيين إلى عالَم الأفلاك وعالَم ما دون القمر، وأن العالَم الأول يتألف من الاجسام اللطيفة والعالَم الثاني من الأجسام الكثيفة، ناجم عن نوع خاص من علم الفلك والنجوم عندهم، لا أنهم كانوا يريدون الوصول بالأجسام الأرضية إلى مكانة روحانية، بل كان الهدف في بعض الحالات هو الاستفادة المعنوية من أمر أرضي ومادي؛ أو على الأقل إن تفسير نصر هو تفسير خاص لنظرة أولئك.

---

(٤٢) **معارف إسلامي در جهان معاصر**، ص ٢٤٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

فحسب نظرته إن ثمرة العلم الإسلامي ثمرة باطنية وليست خارجية: «إن العلم الإسلامي... يبحث عن معرفة تؤدي إلى الكمال الروحي وتكون أساس النجاة لكل شخص يجد في نفسه جدارة الدراسة والبحث، وعلى هذا الأساس فإن ثمرة العلم الإسلامي باطنية وخفيّة، ويصعب تحديد قيمتها. ولا بد لكل من يريد فهم العلم الإسلامي أن يجعل نفسه في مجاله وأن يعترف بنوع آخر من علم الطبيعة الذي له هدف آخر، وأن يستفيد من وسائل في البحث غير ما يُستخدم في العلم الحديث»[٤٥].

والعلم الإسلامي ـ حسب نظرته ـ ذو نظرة كلية، ولهذا السبب فهو يعد المتخصصين علماء من الدرجة الثانية: «لقد شهدت العهود الإسلامية هذا النوع من المتخصصين إلا أنهم كانوا يعدون في الأغلب علماء الدرجة الثانية. فالحكيم لا يرغب أبداً في «ذلك النوع من المعرفة» ذي البعد الواحد كما هو شأن المتخصصين، ذلك لأنه في هذه الحالة يخسر القدرة على التوصل إلى المعرفة العليا»[٤٦].

وحسب اعتقاد نصر فإن مشاهدة الأشياء المادية في العلم الإسلامي لم تكن بهدف تحليل المعلومات المستقاة بِسببها، بل كانت فرصة لـ «التذكّر»: «إن علم معرفة الكون التقليدي سواء الإسلامي أو المتعلق بالأديان الأخرى هو كالفن الديني الذي يختار من بين الصور الممكنة عدداً منها لكي يصنع بها تمثالاً ذا معنى محددٍ وخاص، ينفع للمشاهدة والتدبر أكثر منه للتفسير والتحليل»[٤٧]. وبالنسبة إلى العرفاء والكيميائيين «فإن الصورة الخارجية والمادية للأشياء لم تكن بمثابة معلومات للتحليل الاستدلالي، بل كانت فرصة للتعقل و«التذكر» ولم تكن الظواهر الطبيعية عند هؤلاء مجرد أمور واقعية خارجية بحتة، بل كانت كرموز وعلامات»[٤٨]. وفي الكيمياء أيضاً: «كانوا يستخدمون العمليات الخارجية كمنطلق للتطورات الداخلية للروح»[٤٩] و«إن مهمة الكيمياء هي التكامل الروحي وجذب الطبيعة»[٥٠].

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

إن النظرة الوحدوية للطبيعة هي ناجمة أيضاً عن هذه الرؤية العرفانية: «إن وحدة الطبيعة هي نتيجة مباشرة لوحدة مبدأ العالم، الوحدة التي ينبغي أن تشكل الوجه الأسطوري، أو حسب لغة الحكمة والعرفان، تشكل الأساس للأديان القديمة، والتي تعد سر الاسرار بالنسبة إلى مدارس الإسكندرية العرفانية و«مسالك الأسرار الكبيرة لقرون ما قبل الإسلام»(٥١). ولأن المؤلف يرى وحدة وترابط جميع مراتب العالم أساساً للعلوم الطبيعية ولعلم الكون الإسلامي، فإنه يستخدم ذلك في كل كتاباته حول العلم الإسلامي(٥٢).

وانطلاقاً من هذه النظرة الباطنية للعلم ولمعرفة الطبيعة، فإن نصر لا يرى في اهتمام القرآن بالطبيعة ترغيباً في العلوم التجريبية، بل يرى أن السير في الطبيعة ومشاهدتها غنما هو لمشاهدة الله من خلال مظاهر الطبيعة وللسير نحو السماء: «إن القرآن الكريم الذي تتألف كلماته من جمال هندسي فائق وانسجام كبير، يوجّه الإنسان دائماً نحو الظواهر الطبيعية التي يطلق عليها أنها آيات الله، الآيات التي ينبغي أن تحظى باهتمام وتدبر وتدقيق ذوي البصيرة، ولهذا السبب فإن محرك جمهور الباحثين الإسلاميين في متابعة العلوم الطبيعية لم تكن الأفكار الفلسفية اليونانية فحسب، بل هدفهم في الأغلب هو كشف عجائب الخلق، والتعرف إلى حكمة وقدرة الخالق»(٥٣). ولكن هذه النظرة إلى الطبيعة تبقى في النهاية تصوراً معيناً ومحدوداً(٥٤).

إن الصور والأشكال التي ذكرناها تثبت بوضوح أن الزاوية التي ينظر عبرها نصر إلى الدين والمعارف الدينية هي زاوية نظرة باطنية رمزية، وهو يقوم بتفسير وتحليل جميع المعلومات والمعطيات من زاوية النظر هذه.

ثالثاً: رؤيته إلى الدين

ولكن كيف يرى نصر حقيقة الدين؟ وما منشأ ومخاطب الدين برأيه؟. ولماذا يحتاج الإنسان إلى الدين؟. وما مهمة وهدف الدين؟. وما السر في بقاء الدين؟. وهل الأديان واحدة أم مختلفة؟. وهل الدين ثابت أم متغير؟.

---

(٥١) **نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت**، ص ١٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥٤) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٣٢٤.

وإذا خُتمت النبوة بنبي الإسلام (ﷺ) فما السر في هذه الخاتمية؟.

إن جوهر وحقيقة الدين، كما يرى نصر، هو إرادة الطريق للشهود والذكر: «الإسلام هو طريق العلم والعرفان»[٥٥] وهو طريق معنوي يشتمل على كل حالات وأفكار المؤمنين به[٥٦].

وهو يرى أن للإسلام معنى واحداً بثلاث درجات: «بإمكاننا القول إن للاسلام بمعناه العام مفهوماً واحداً بثلاث درجات. أولاً، كل شيء في الكون مُسْلِم أي أنه مستسلم لإرادة الله عز وجل.. ثانياً، كل أبناء البشر الذين رضوا وآمنوا بقانون الوحي المقدس بمحض إرادتهم هم مسلمون جميعاص أي أنهم رضخوا بإرادتهم لذلك القانون والشريعة.. ثالثاً، الإسلام من جهة المعرفة والفهم الخالصين، وتلك هي المعرفة التأملية والعرفانية التي عُرفت عبر تاريخ الإسلام بوصفها أعلى وأشمل معرفة. فالعارف مسلم بمعنى أن كل وجوده مستسلم لله، وليس له وجود فردي منفصل»[٥٧] وهو يؤكد أكثر شيء على هذه الدرجة الثالثة.

إن منشأ ومبدأ الدين ـ حسب رؤية نصر ـ هو الحقيقة الإلهية التي لا تتغير، ومخاطَب الدين هو الفطرة الإنسانية التي لا تتغير[٥٨]. وإن سر حاجة الإنسان إلى الدين هو حاجته إلى المعنويات[٥٩]، وهو لهذا السبب يرى في الحركات العرفانية دليلاً على حاجة الإنسان إلى الدين: «وفي العصر الحاضر فإن أبعد مناطق الغرب أي كاليفورنيا تُعتبر مركزاً للحركات العرفانية، ولكن وكما ذكرنا فيما سبق فإن وجود هذا النوع من الحركات هو في حد ذاته دليل على حاجة الإنسان الدائمة وفي جميع العصور وفي كل زمان ومكان، إلى الدين»[٦٠]. كما يرى نصر أن ظهور الأديان الكاذبة في القرن العشرين (وليس من المعلوم أن تكون ما يشير إليها نصر ديناً أوّلاً وأن تكون كاذبة ثانياً) هي أيضاً دليل على حاجة الإنسان إلى الدين[٦١].

---

(٥٥) **نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت**، ص ١٩.

(٥٦) **معارف إسلامي در جهان معاصر**، ص ٢٢٤.

(٥٧) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٢١.

(٥٨) **معارف إسلامي در جهان معاصر**، ص ٢٥٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

وتَرِد على هذه الطريقة من جمع الأدلة المؤيدة لفكرة الحاجة إلى الدين، عدة إشكالات أساسية. الإشكال الأول هو عدم تناغم نظرته للمجتمع البشري واعتباره القرن التاسع عشر؛ قرن اللادينية، والقرن العشرين؛ قرن الأديان الكاذبة، مع ما يعتقده حول «الإنسان الباحث عن المعنويات» وكون الدين أمراً فطرياً للإنسان، إلا إذا قلنا إن إنسان القرنين الأخيرين لم يكن إنساناً. فما هذه الفطرة التي تُدسُّ فيها الأديان الكاذبة، وأهم من ذلك، ما هذه الفطرة التي تتحول إلى اللادينية؟. الإشكال الثاني هو أنه بالإمكان الاستدلال على طريقته بأن استعمال المخدرات بأمل التحليق في عالم الغيب هو دليل آخر على حاجة الإنسان لمشاهدة عالم الغيب. فما الفارق بين استعمال المخدرات وبين اللجوء إلى الأديان المزيفة (حسب زعمه) في تأييد الحاجة إلى مشاهدة عالم الغيب؟. والإشكال الثالث هو في اعتبار بحث الإنسان عن المعنويات دليلاً على حاجة البشرية للدين. فكيف تكون هذه المعنويات؟. وهل الدين وحده الذي يضفي على الحياة مسحة معنوية؟. أوليس بإمكان العناصر الثقافية الأخرى أن تعطي الروح المعنوية لحياة الإنسان؟.

أما غاية الدين وهدفه ـ حسب رؤية نصر للدين ـ فهو الوصال بالإنسان من الشك إلى اليقين[٦٢] والإشراق: «إن الهدف النهائي للإسلام هو: الوعي والعلم والإشراق إلى درجة تمكّن الإنسان من مشاهدة حقائق الملكوت بصورة مباشرة»[٦٣] وتكون مهمة الدين تهيئة إمكانية المشاهدة والذوق: «إن القضية الأساسية للإسلام هي إزالة العقبات التي تضعها الشهوات والنفس الأمّارة بالسوء في طريق العقل، وتمنع عين القلب من مشاهدة حقائق عالم المجردات والتعرف إلى الحقيقة المطلقة.» وهكذا فإن مهمة دين كالإسلام هي عبارة عن تحقيق جميع الحاجات الدينية والروحية للإنسان[٦٤].

وبسبب هذه النظرة إلى الدين وتحديده بإطار ربط الإنسان بالسماء، فإن نصر لا يرى للدين أي دور في المجتمع والسياسة والشؤون الدنيوية، ولهذا السبب أيضاً قلّما يتحدث في بحوثه عن القضايا الاجتماعية في إطار الدين. وهو لم يكن له أي هاجس لطرح الدين كإيديولوجيا كما كان شأن أصحاب

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٦٣) **نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت**، ص ١٩.

(٦٤) *Ideas and Realities of Islam*, p. 10.

الاتجاهات الدينية في عصره (مثل مطهري وشريعتي) ولذلك فإن بحوثه لم تستقطب اهتمام فئات الشباب.

وعن طريق تقليص أو إنكار الدور الدنيوي للدين (خلافاً لما كان يدعو إليه الآخرون) فإن نصر يرى الأمور الأرضية (الدنيوية) بمثابة عنصر يتمتع بأصالة ذاتية، وليس بإمكان الدين إيجاده أو حذفه، بل غن الدين يضفي عليه صبغته ولونه فحسب: «بالإضافة إلى صورة وشكل الحضارة الإسلامية التي هي الوحي السماوي للإسلام، ينبغي أيضاً الاخذ بنظر الاعتبار مادة هذه الحضارة التي هي عبارة عن العنصر واللغة والأساس الروحي والنفسي والجسمي للناس الذين تتألف منهم الأمة الإسلامية»[٦٥].

إلا أن هذه النظرة إلى الدين تُنقض إلى حد ما عندما يتحدث نصر عن نموذج (الشريعة، والطريقة، والحقيقة) ويعد الفقه شاملاً لكل صور الحياة الاجتماعية والدينية للمؤمن[٦٦]، إلا أن هذه «الشمولية لكل صور الحياة الاجتماعية» لا تشغل موقعاً أساسياً بالمقارنة مع سائر كتاباته ونظراته.

وانطلاقاً من هذه النظرة إلى الدين، يقوم نصر بنقد الغرب والحضارة الجديدة. فالغرب والحضارة الجديدة ـ كما يعتقد ـ غافلة تماماً عن الحكمة والعرفان[٦٧]، ولهذا السبب فهي تسير بخطى حثيثة نحو الانحطاط الفكري والمعنوي وانهيار النظم والأسس الأخلاقية والاجتماعية[٦٨]، وهو يرى في الدراسات الجديدة حول الأديان الشرقية التي أجراها أمثال: غنون، شوان، بوركهارت، كوماراسوامي، لينغز، باليس دليل الاتجاه المعنوي الجديد[٦٩]؛ وهو يعتقد بأن طريق الخلاص للحضارة الغربية من الدمار هو العودة إلى الأصول والمعتقدات الدينيى والمعنوية[٧٠].

ولا تخلو نظرة نصر هذه من عدة إشكالات أيضاً: الإشكال الأول هو زعمه بأن الغرب في غفلة كاملة. فأي غرب يقصد؟ وماذا تعني هذه الغفلة؟.

---

(٦٥) **نظر متفكران إسلامي دربارة طبيعت**، ص ١٧.

(٦٦) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٢٥.

(٦٧) **معارف إسلامي در جهان معاصر**، ص ٢٥٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٩ ـ ٢٦١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

فمن حيث الاطلاق الثقافي ـ العلمي، فإن للغرب سنن القرون الوسطى التي تشبه إلى حدٍ ما ثقافتنا الإسلامية، وبإمكاننا العثور على أنواع التجارب المختلفة فيها، والغربيين بشكل عام اطلاع على هذه السنن (إن لم يكن لهم علاقة قلبية بها). ولو كان المقصود بالغفلة هو الحادث في الساحة العملية، فإن هذا الزعم، هو الآخر، لا أساس له، ذلك لأن الكثير من الأفراد في الغرب لا يزالون متدينين، ولا تزال الكنائس تتمتع بشيء من الروح، وإنّ لم يكن الكثير من الأفراد متمسكين بالدين في الظاهر، فإنهم متخلّقون باطناً بالأمور المعنوية. وكذلك فإن الغرب الذي يتحدث عنه نصر يشمل جميع الأفراد الذين يذكرهم، إذن فإن زعم الغفلة الكاملة لا أساس له من الواقع. والإشكال الثاني هو حول تنبوءاته المستقبلية وتنبوءات الكثير من أمثاله الذين يبشّرون كل يوم بانهيار الغرب، وهذه البشارة لا تستند، لا في الواقع العملي ولا في العالم النظري، إلى أي شاهد ودليل، وهو كلام لا يقبل النقاش والرد، فإما يجب الإيمان به أو عدم الإيمان به، وإذا أمنتَ به فإنك تكرر هذا الكلام كل يوم دون أن يزلزله أي شيء (حتى مثل ظاهرة استقواء الغرب يوماً بعد آخر). والإشكال الثالث هو استشهاده بالأشخاص الذين يبدون توجهاً جديداً في الغرب نحو المعنويات. إن هذا التوجه ليس له أي دور إيجابي أو سلبي في الاستدلال، ذلك لأنه يمكن أن نفعل ذلك في أي مجال وبالنسبة إلى أيّ مزاعم أخرى. والإشكال الرابع هو في الحل الذي يقدمه لإنقاذ الحضارة الغربية من الانحطاط والفناء. وعلى فرض أن الغرب هو في حالة الانحطاط، فهل الموجود في الشرق وأحياناً في الغرب من الدين والمعنويات بإمكانه أن يؤدي دوراً على أساس الشواهد؟ إن هذه المعنويات القائمة في الشرق، كم استطاعت أن تنقذ الشرق حتى تكون المنقذة للآخرين؟.

وأما سر بقاء الدين فهو ـ حسب اعتقاد نصر ـ البحث الفطري عن المعنويات والذي جُبل عليه الإنسان: «فما دام الإنسان موجوداً، يُولد ويموت ويمشي على هذه الأرض ويستظل بالسماء الزرقاء، فإن الدين يبقى حياً وقائماً، لأن البحث عن المعنويات وحمل ثقل الأمانة هما من طبيعة الإنسان»[٧١]. ولهذا فإن جوهر الأديان واحد، وكلها تبيّن حقيقة واحدة: «إن

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

التقييم الكلي للأديان ينبغي أن يقوم على أساس أن الحقيقة الأصلية لها جميعاً واحدة، وأن كل دين يقدم هذه الحقيقة الواحدة بشكل ينسجم مع استيعاب وطبيعة أتباعه دون أن يُنتقَص شيء من أساسها»[٧٢]. وإذا كانت هذه الأديان تبدو مختلفة فإنما هو بسبب حجب الألفاظ والأحكام: «إن المقارنة الواقعية بين الأديان ينبغي أن تتم على أساس نظرية الحقيقة الواحدة التي هي فوق كل تحديد وتمييز، إلا أنها تحتفي وراء حجب الألفاظ والأحكام»[٧٣]. ولذلك ولاكتشاف تلك الحقيقة الواحدة ينبغي القيام بالبحث اللفظي وتنقيب الألفاظ والأحكام، أو عدم الاهتمام الجدي بها، حيث تكون نتيجة الأولى هي التفاسير اللفظية وأحيان الرمزية للكتب السماوية، ونتيجة الثانية هي الالتزام بالأديان بدون الكتب، وكلاهما ـ على الأقل من الوجهة التاريخية ـ لم يرفعا حجاباً.

والدين ـ من وجهة نظر نصر ـ أمر ثابت لا يتغير: «كل ما قاله (النبي) في ذلك العصر هو صادق اليوم أيضاً، وكل ما أصدر من تعاليم في ذلك الزمن، يجب تطبيقها اليوم أيضاً لخلاص الإنسان وفلاحه»[٧٤] والسبب في ذلك هو «أن النبي (ﷺ) كسائر الأنبياء من قبله كان يحمل من قلب الحقيقة المطلقة رسالة لما هو خالد ومطلق وثابت لا يقبل الفناء في الإنسان»[٧٥].

وكما يرى نصر فإن الدين يستطيع أن يستقطب الإنسان عندما يكون ثابتاً: «إنما يستطيع الدين أن يجتذب الإنسان نحوه، عندما يكون مطلقاً وثابتاً ولا يستسلم للأفكار السريعة التغير»[٧٦]. كما أن وجود الأديان المتنوعة لا يعني عدم ثبات الدين، ذلك لأن حقيقة جميع الأديان الواحدة: «إن وجود الأديان المتنوعة ليس دليلاً على نسبية الحقائق الدينية وعدم وجود الحقيقة المطلقة»[٧٧].

وحسب اعتقاده، لا ينبغي للدين أن يستسلم للتطورات العصرية، ويرى أن

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

الاستسلام للتطورات العصرية هو السبب في سقوطها المسيحية: «إن المسيحية نسيت الكثير من حقائقها. بل في السنوات الأخيرة استسلمت للنماذج والتطورات الفكرية المعاصرة بدل أن تختار طريقاً متميزاً تماماً ومجرداً عن الأفكار العصرية المتداولة»[٧٨] وباعتقاده فإن على الأديان أن تحطم صنم التقدم: «كانت اللادينية هي الموضة الرائجة في القرن التاسعَ عشرَ، وكان «التقدم» والأفكار المشابهة تعد الصنم الكبير للقرن، وكانت الجنة الملكوتية للأديان قد تحولت إلى مستقبل دنيوي»[٧٩].

إن إبداء مثل هذه الآراء لشخص مثل نصر ليس أمراً شاقاً، ذلك لأنه لا يحمل أي هاجس حول الحضور الاجتماعي للدين، وإذا ما جعلنا الدين أمراً محدوداً بمنهج للتأمل المعنوي والباطني فإنه لا تكون له أية علاقة بتطورات العصر وبأفكار مثل التقدم والرقي (حسب زعمه).

وفي اعتقاده هذا، لا يفصل نصر بين حدود الدين وحدود المعرفة الدينية، ويبدو أنه يرى المعرفة الدينية أمراً ثابتاً أيضاً. في حين التأملات والتجارب العرفانية للإنسان ليست هي أيضاً ثابتة على الدوام. فالإنسان يتأثر في هذا النوع من التجارب بعلوم العصر والمعلومات العامة المتوافرة في العصر الحاضر.

ويرى نصر أنه من أجل الحفاظ على الدين ينبغي أن نفترض ثباته، ويأتي هذا الافتراض بسبب الحاجة إلى مبدأ ثابت وخارج عن الدين في عالم القرن العشرين، ومن هنا فإنه يضفي مبدأ الثبات على هذا الافتراض ايضاً. على حين نجد أن جاذبية الدين والأديان تنبع من القدرة على خلق التغييرات الداخلية في الإنسان. إن أتباع الأديان يبحثون عن دين وإن لم يواكب تطورات الزمن، فإنه لا يغض الطرف عن واقعيات ومتطلبات العصر، سواء كانت هذه المتطلبات نابعة عن التقدم المادي والدنيوية للانسان أو ناجمة عن التطور في أفكاره ومعارفه. وذلك بأن المعارف الدينية تقع في مواجهة الواقع تحت تأثير كلا التطورين وتتطور هي أيضاً. كما أنه لو أراد الدين أن يقوم بصياغة العصر[٨٠]

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٨٠) «إن نظرية الإسلام، مثلها مثل سائر المبادئ الدينية الثابتة، لا تسمح لتطورات الزمن، بل الأساس هو أن يقوم الدين بصياغة الزمن». انظر المصدر نفسه، ص ١٨٧.

فإن ذلك لا يكون دون الارتباط بالعصر، وعلى الدين أن يجد مواقع أقدامه في عالم الواقع.

وبرأي نصر فإن شمولية الدين تتجسد في الجمع بين الظاهر والباطن، وقد تحقق هذا الأمر في الإسلام من خلال الجمع بين شريعة موسى وطريقة عيسى، ولهذا السبب فإن الإسلام هو خاتم الأديان: «إن نبي الإسلام جمع بين الظاهر والباطن، وأزاح القيود والمميزات والحدود التي عرضت على دين الأنبياء الساميين وخاصة دين النبي إبراهيم (عليه السلام) بظهور الدين اليهودي والدين المسيحي، وأعاد إلى الدين شموليته وأظهر مرة أخرى تلك الحقيقة التي نزلت منذ اللحظة الأولى للخلق، وهي حقيقة التوحيد التي تشكل الأساس والأصل لكل الأديان الحقيقية عبر كل العصور، وهكذا فقد ختم مرحلة النبوة»[٨١]. وهو يرى أيضاً أن سر عالمية الإسلام تكمن في هذا التوازن بين الجانب الظاهري والباطني للدين[٨٢].

رابعاً: العلم والدين

ومن خلال رؤية نصر العرفانية ونظرته إلى الدين بإمكاننا أن نكتشف بسهولة العلاقة التي يتصورها بين العلم والدين، فهو يرى أن اللازم على الدين والفلسفة والعلم أن تتصالح فيما بينها[٨٣]. والطريق إلى هذا الصُلح يكمن في العرفان الذي يقضي على الحدود الفاصلة بين علم الوجود وعلم المعرفة: «في العرفان يتطابق الوجود مع المعرفة، وهنا يتم التنسيق بين الإيمان والعلم»[٨٤]. وليس هذا التنسيق بصورة علاقة متبادلة بين الدين والعلم، بل ينبغي أن تكون المعرفة البشرية تابعة للحكمة الإلهية: «إن المعرفة البشرية إنما تكون مشروعة وشريفة مادامت تابعة للحكمة الإلهية»[٨٥].

إن هذا المنهج في تصور العلاقة بين العلم والدين يواجه ثلاث إشكالات: الإشكال الأول هو في «اللزوم» الذي يعدّه في التصالح بين هذين.

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٨٤) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٣٢٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٤.

فمن أين يأتي هذا اللزوم؟ أَمِنْ داخل العلم أم من داخل الدين؟. أم من معرفة ثابتة خارج هذين؟. الإشكال الثاني هو في الطريق الذي يقترحه لهذا التصالح. فهذا الطريق حتى لو استطاع حل مشكلة التعارض بين العلم والدين (وهو لا يفعل ذلك) فإنه خلط واضح بين مجالي المعرفة والوجود أو بين علم المعرفة وعلم الوجود. الإشكال الثالث هو في اعتبار المعرفة البشرية تابعة للحكمة الإلهية، وهو يفترض في هذا البحث أن المعارف الدينية هي معارف غير بشرية، الأمر الذي ليس له أساس من الصحة، فمن أين تأتي تبعية مجموعة من المعارف البشرية لمجموعة أخرى؟ أَمِنَ العلم نفسه؟ (فالعلم لا يقبل بهذه التبعية) أم من الدين؟ (ولم نجد في الدين شيئاً من هذا القبيل).

خامساً: الدين والفلسفة

ومن خلال تفسيره العرفاني للدين واعتباره أن جوهر الدين والعرفان واحد، من جهة، واعتباره من جهة أخرى أن الحكمة والفلسفة الحقيقية هي الحكمة الإشراقية، فإن نصر يلغي الفاصلة بين الدين والفلسفة. ويرى بأن التعارض إنما يقع بين الدين والفلسفة عندما يتم تحديد العقل بإطاره الاستدلالي وتحديد الوحي بإطاره الظاهري، «كلما تم تحديد العقل بوجهه الاستدلالي، كما هو الحال بالنسبة إلى أغلب المدارس الفلسفية الحديثة، ومن جهة أخرى، تم تحديد الوحي بوجهه الظاهري والصوري وتم إنكار الحقائق العرفانية والباطنية للدين، ولم يبق مجال للدمج والتوفيق بين الفلسفة والدين»[٨٦]. ولو سلّمنا بعدم تحديد العقل بالوجه الاستدلالي، فهل يبقى الجانب الاستدلالي جزءاً منه أم لا؟. ولو سلّمنا بعدم تحديد الوحي بالوجه الصوري والظاهري، أليس يبقى الوجه الصوري جزءاً منه؟. وإذا كان الأمر كذلك فإنه لابد في النهاية أن يتعارض الوجه الاستدلالي للعقل مع الوجه الصوري للوحي أحياناً. لذلك فإنه لا يتم من خلال هذا المنهج حل إشكالية النزاع والتعارض بين الدين والفلسفة.

ويرى نصر أن الفارق بين الإسلام والمسيحية هو بقاء حياة العرفان العلمي في العالَم الإسلامي، وزوال العرفان العلمي في العالم المسيحي: «إن اختلاف الفلسفة الأوروبية مع الفلسفة الإسلامية اللتين كانت لهما مسيرة متشابهة طوال

---

(٨٦) **معارف إسلامي در جهان معاصر**، ص ٩٤.

قرون، هو أن المسيحية انعدم فيها العرفان ذو الوجه العلمي مع ذهاب أمثال «ديكارت» وعرفاء ألمانيا الكبار، وذلك في أواخر القرون الوسطى وأوائل عصر النهضة. وبذهاب هؤلاء زال نوع من العرفان كان يجمع بين الدين والعقل (الفلسفة) وما بقي في أوروبا هو ما يُطلق عليه «ميستيسيسم» الذي ليس له إلا وجه إحساسي وعاطفي»[٨٧] وهو يرى أن الشعور بالتعارض بين الدين والعقل في أوروبا ناجم عن عدم وجود هذا العرفان. ويرى نصر أنه لم يقع في الإسلام أي انفصام بين الدين والعقل: «استطاع الدين الإسلامي خلال قرون طويلة أن يروي عطش أتباعه في فهم العلّية، وأن يحقق رضاهم في البحث عن الحقيقة. والنتيجة هي أنه لم يقع أن انفصام بين العلوم العقلية والبرهانية من جهة وبين الدين من جهة أخرى»[٨٨].

وبهذا الكلام يَغْفُلُ نصر عن أشكال المواجهات التي شهدها العالم الإسلامي بين الفلسفة والدين. فالكثير من فلاسفة العلام الإسلامي لم يكونوا يَعُدُّون الفلسفة مساوية للعرفان، كما لم يكونوا يرون العرفان مساوياً للدين أيضاً، إن الصراع بين العقل والدين في العالم الإسلامي هو صراع طويل الأمد. فالعالم الإسلامي شهد على الدوام ولا يزال يشهد الصراع بين الفلاسفة والعرفاء، وبين الفقهاء والفلاسفة، وبين العرفاء والفقهاء.

وفي مجال توحيد العرفان والفلسفة يفصل نصر بين العقل والاستدلال: «إن حلقة الوصل بين العقل، الذي هو الشهود والاتصال بعالم التوحيد، والاستدلال الذي يشكل قوة التحليل والبرهنة، لا تتفتت أبداً»[٨٩]. ويتم تبرير حالات التفتت بأنها ناجمة عن تصرفات فضولية فردية لحفنة من المفكرين الذين لا يمكن أن نسمي إلا عدداً قليلاً منهم بأنهم علماء. إذن، حينما يقول نصر إن «أداة عمل العرفان هي العقل» فهو لا يستخدم العقل بمعناه المصطلح، بل بمعنى الشهود.

وهناك إشكالان آخران على بحث نصر حول وحدة الدين والفلسفة أو عدم اعتبار وجود فاصلة بينهما. الإشكال الأول هو الغموض في استخدام كلمة

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٨٨) **نظر متفكران إسلامي دربار طبيعت**، ص ٢٠.

(٨٩) **علم وتمدن در إسلام**، ص ٢٤.

العقل، فإذا كان العقل يُستخدم بمعنى الشهود فكيف يكون الاستدلال من انعكاساته الذهنية[٩٠]، في الوقت الذي يعد هذين الأمرين متمايزين تماماً. الإشكال الآخر هو أنه يرى العرفان متمايزاً عن العواطف والأحاسيس، ولكنه لا يبين أي اختلاف ملحوظ بين هذين.

سادساً: علم الإنسان

إن منهج نصر في علم الإنسان (Anthropology) هو منهج فلسفي تماماً، **بل قل إن نظريته حول الإنسان هي نظرية الفطرة. فهو يرى أن الناس جميعاً** يتمتعون بفطرة لا تتغير، وهذا الأصل الثابت هو الذي يتوجه إليه خطاب الأديان[٩١]، فتعريفه عن الإنسان هو نفس التعريف المنطقي ـ الفلسفي: «الإنسان حيوان معنوي، وهذا هو أفضل تعريف عن الإنسان»[٩٢]، ولكن بفارق أنه وضع مكان كلمة «ناطق»، كلمة «معنوي».

وبهذه النظرة إلى الإنسان واعتبار المعنوية بمعنى التوجه العرفاني هو الفصل المميز له، من الطبيعي أن ينظر نصر إلى النزعة الإنسانية في القرون الجديدة بنظرة سلبية، وأن يفهمها (خطأ) على أنها تأليه للإنسان: «إن عصر النهضة جعل الإنسان في مكان الرب المعبود»[٩٣].

سابعاً: إحياء الدين

ولأن نصر يعتقد بثبات الدين وعدم الفصل بين الدين والمعارف الدينية، فإنه ينفي دور الحركات الإصلاحية، ويرى بأن على الإنسان أن يقوم بإصلاح نفسه عوضاً مِن إصلاح الدين: «وفي العصر الحاضر يريد الإنسان أن يقوم بإصلاح كل شيء حتى السنن الإلهية التي أقرها الله لإصلاح البشر، إلا أنه لا يبدي أية رغبة في إصلاح نفسه»[٩٤]. ولكنه لا يقول كيف ينبغي أن يكون إصلاح الإنسان لنفسه، وهل هذا الإصلاح يشمل إصلاح معارفه وعلومه أيضاً، والتي تُعَدُّ المعارف الدينية بعضاً منها؟.

---

(٩٠) **نظر متفكران إسلامي دربار طبيعت**، ص ٢٠.

(٩١) **معارف إسلامي در جهان معاصر**، ص ٢٥٢.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

وهكذا فإن نصر لم يستوعب جيداً كلام الإصلاحيين الدينيين. فهم لم يزعموا بأنهم يريدون تغيير أو إصلاح أحكام الله عز وجل، بل إهم كانوا يقولون ينبغي أولاً تشذيب الدين من الإضافات الدخيلة التي أضيفت عليه وعلى المعارف الدينية خلال القرون الأخيرة. وينبغي ثانياً أن يتغير منهج فهم الدين، فالسابقون كانوا يفهمون الدين في إطار علومهم ومعارفهم وأجوائهم، وباستطاعتنا اليوم أن نفهم الدين بطريقة أخرى، وكما كان فهمهم للدين جائزاً فكذلك الفهم الجديد جائز.

وبهذا الفهم الخاطئ للمسيرة الإصلاحية فإن نصر يستدل بأنه ما دام الدين هو من الله تعالى فهو برئ من أي نقص ولا يحتاج إلى الإصلاح، ولذلك فهو يُعدّ إصلاح الدين أمراً مُهلكاً: «لأن الدين نزل من الله سبحانه للإنسان، ولأن الله خير مطلق ونزيه عن كل نقص، ولأن حقيقة الإنسان وطبيعته مكشوفة لله، فإن الإصلاح الديني الذي ينبع من الله سبحانه بإمكانه أن يحصر جذور الشر في الإنسان كفرد، ثم في المجتمع . . . أمّا الإصلاح البشري البحت؛ الإصلاح النابع من أفكار وتصورات الإنسان الذي لم يَستطع حتى الآن إصلاح نفسه فإنه يكون محدوداً وناقصاً، وسوف يستبدل شراً جديداً بالشر القديم»[٩٥]. فعلى هذا الأساس «فإن أكثر الخطوات هلاكاً ودماراً هو القيام بإصلاح الرسالة السماوية»[٩٦] وهذه الخطوة هي خطوة شيطانية، ولهذا السبب فإن نصر لا يوافق الحركات الإصلاحية البرتستانتية.

ولكن نصر لم يلاحظ في نظرته هذه بأن المعارف الدينية السابقة وفهم الدين بواسطة المسلمين السابقين، إنما جاء عن طريق هذا الفكر والخيال والتصور البشري، وهو كان كذلك دائماً ولا يزال. إن الفهم البشري قابل للخطأ والصواب، ولا يمكن تقليص احتمالات الخطأ إلا عن طريق تبادل وتلاقي الأفكار والآراء وتبادل النقد، وليس عن طريق حصر فهم الدين في إطار أفراد معينين هم «العرفاء» فإن فهم هؤلاء للدين هو الآخر يقبل الخطأ.

إن المجال الوحيد الذي يوافق نصر على الإصلاح فيه هو مجال التعبير فحسب: «إنه يجب أن نعرض رسالة الدين في كل عصر بلغة العصر نفسه»[٩٧].

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

ويؤمن نصر بضرورة إحياء الدين، بمعنى إعادة الروح إلى حقيقة الدين، ومواجهة الانحطاط الأخلاقي والمعنوي، ولكنه يرى أن هذا الأمر هو مهمة الأنبياء والأولياء: «إن جميع الأديان ترى بأن الإنسان يتجه في نهاية كل مرحلة تاريخية نحو الانحطاط معنوياً وأخلاقياً، ولأنه يسير بطبيعته وفطرته نحو الهبوط والابتعاد عن المبدأ، وهو كالحجر الذي يتدحرج إلى الأسفل ولا يستطيع بنفسه أن يضع حداً لهذه المسيرة الهابطة والانحطاط الأخلاقي والمعنوي، إذن لا بد أن تظهر في يوم من الأيام شخصية معنوية رفيعة المستوى تستلهم من ينابيع الوحي وتقوم بإنقاذ العالم من الظلام والجهل والغفلة والظلم والجور»[٩٨].

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

الفصل السادس

الفكر الديني عند عبد الكريم سروش

مدخل

إن أهم نص مكتوب يوضح لنا نظرة عبد الكريم سروش (١٩٤٥م ـ)(*) والمدخل الذي يختاره إلى الدين، هو كتاب **نظرية قبض وبسط تئوريك شريعت** (= **نظرية القبض والبسط في الشريعة**) الذي طرحه الكاتب في إيران في السبعينيات بعد ما شهدت الساحة الكثير من التطورات في الفكر الديني وفي الأجواء الثقافية للبلاد، وأيضاً في مجال تغيير البنية الاجتماعية والسياسية. وكما يبدو من ظاهر تعابير الكتاب، وكيفية بيان الموضوعات فيه، واهتمام أتباعه وتلاميذه بنشر هذه الفكرة في مختلف الأوساط، والبحوث التي أثارها المؤلف نفسه ومعتنقو فكرته، أنهم يطرحون هذه النظرية على أنها نظرية جديدة تعتمد من جهة على الفكر الديني التقليدي (فالفرد المؤمن بهذه النظرية بإمكانه المحافظة على كل معتقداته الأساسية وسلوكياته الدينية السابقة؛ أي أن يبقى «متديِّناً» في رأيه وحسب فهمه) وتأخذ بنظر الاعتبار، من جهة أخرى، مكتسبات الفكر والمعرفة البشرية، وأنها منهج لطرح جديد و«عصري» للدين. وهكذا فإن هذه النظرية تزعم بأنها تجمع في نفسها الجديد والقديم، أو التراث الديني والتجديد.

إن هذه النظرية هي حصيلة المواجهة بين المعلومات والمعارف الدينية من جهة، والمعارف العصرية من جهة أخرى. ولكن على المؤلف أولاً أن

(*) باحث ومفكر إسلامي من دعاة التجديد في الفكر الديني، اشتهر بنظرية (القبض والبسط في الشريعة) والتي تدور حول الثابت والمتغير في الدين. ولد بطهران عام ١٩٤٥م، أكمل الثانوية في مدرسة علوي الدينية، ثم تخرج من جامعة طهران في فرع الصيدلة، سافر عام ١٩٧٣ إلى بريطانيا لإكمال دراساته العليا، درس أولاً في فرع الكيمياء ثم انتقل إلى فرع الفلسفة، وبعد إكمال دراساته في الفلسفة رجع إلى إيران عام ١٩٨٠ بعد انتصار الثورة الإسلامية. أصبح عضواً في «مجلس الثورة الثقافية» بتعيين من الإمام الخميني وهي الهيئة المكلفة بأسلمة الجامعات والدروس الجامعية ولكنه استقال بعد فترة لاختلاف وجهة نظره مع المجلس ثم تفرغ للعمل الأكاديمي والبحوث الفكرية، ترجم وكتب عدة بحوث عن فلسفة العلم ونظريات المعرفة، ولكن الكتاب الذي أوجد ردود فعل شديدة وكتب عنه عدة كتب نقدية، هو كتاب **القبض والبسط في الشريعة** يحاضر الآن في جامعات أمريكا وبريطانيا كأستاذ زائر في مادة الفلسفة والتصوف الإسلامي.

يعرف خطأ هذا الاستنتاج، إذ ليس ضرورياً أن تكون حصيلة مواجهة المعارف الدينية والمعارف العصرية، أطروحة من نوع «المعرفة العصرية». إن لهجة المؤلف في أحاديثه وكتاباته تؤكد على أن هذه النظرية تتوافق بشكل كامل مع مجتمع وواقع هذا العصر.

ثانياً، إن فيلسوفاً يزعم بأنه استطاع القفز على كل المناقشات غير المبرهنة، وتكرار المكررات والخلفيات التاريخية، والتواتر، والشياع، وكل ما من شأنه أن يقف سداً في وجه الكم الهائل من الأفكار، وأنه استطاع من خلال امتلاك الشجاعة الكافية، واعتماداً على فكره الذاتي، أن يتقدم في بحوثه حتى الوصول إلى الينابيع الصافية والرقراقة للمبادئ والمعتقدات، إن فيلسوفاً كهذا ينبغي أن يتمتع بالشجاعة في الكشف عن منهج وطريقة التوصل إلى نظريته. إن الجمع بين فكرين أو نوعين من النظام الفكري في أسلوب المؤلف لا بد أن يكون له منهج معين، وأن يكون مستنداً إلى مصادر خاصة، أو مستلهماً منها. صحيح أنه «لا يوجد في العلم قانون: من أين لك هذا؟» إلا أن القليل جداً من العلماء يمكن أن يكون الإلهام مصدراً لنظرياتهم، فباستطاعة الباحث أن يصف لنا كيف توصل إلى نظريته، وما البواعث أو الموضوعات التي أدت به إلى هذه النظرية. إلا أن جميع بحوث سروش تخلو من هذه النقطة. على حين يبدو هذا التوقع من سروش أكثر معقولية، ولا سيما أنه ينظر إلى الأمور من زاوية معرفية ومنهجية.

ثالثاً، إن المواجهة بين المعرفة الدينية والمعارف العصرية في نظرية سروش له مدخل كلامي، أي أن النتيجة واضحة مسبقاً. وإننا لم نتوصل إلى هذه النتيجة بعد بيان جميع أبعاد النظرية، بل إنه «إنقاذ الدين» أو «إنقاذ إيمان المؤمنين» عن طريق عصرنته واضح بشكل ملحوظ في جميع أبعادى هذه النظرية. إن المدخل الفلسفي وخلافاً للمدخل الكلامي لا يفترض النتيجة مسبقاً، كما لا يقبل بأي مبدأ أو عقيدة إلا بشهادة التجربة وتصويب العقل، ويضع هذه المبادئ دائماً في معرض النقد (ويحظى هذا الأمر الثاني بأهمية كبرى).

إن منهج المؤلف النقدي يُطبق في مجالات خاصة فحسب. ويمكن في المدخل الفلسفي التوصل إلى فكرة أو نظرية معينة نابعة من الشخص نفسه حتى لو كانت تتعارض مع أفكار الجميع، أما المدخل الكلامي، فبسبب الاهتمام بحفظ دين العامة، فإنه يحدد الكاتب أو الباحث ضمن إطار المعتقدات المسبقة. ولا يهتم المدخل الفلسفي بغزو الأفكار أو استقطاب

الدعاة أو الأنصار عن طريق التكرار المستمر للموضوعات. رغم إمكانية حدوث مثل هذا الأمر تلقائياً فيما بعد، إلا أن المدخل الكلامي يرمي منذ البداية أن يكون معلم الأخلاق والتربية لعامة البشر، وأن يُصلح الآخرين، وأن يغرس في الأرض فسيلة تغطي كل الأرجاء في المستقبل، وهو يسعى لتحقيق هذا الهدف. ومن شواهد المدخل الكلامي للمؤلف هو: تكرار موضوع واحد في اللقاءات العامة المتنوعة، والسعي إلى توسيع رقعة البحث لتشمل الذين لم يكونوا في معرضه، وهداية بعض التيارات عن طريق الأوساط والأدوات المعنوية. إن المدخل الكلامي يذهب إلى المخاطبين، في حين المدخل الفلسفي يعود إليه الآخرون. ويسمح المدخل الفلسفي بالتشكيك في كل شيء، ولا يخشى أن تكون بعض القضايا المطروحة مما لم يقل به أحد من ذي قبل، ذلك لأنه يؤمن بأن التشكيك يساعد ـ على الأقل ـ على توضيح بعض الحقائق (في الوقت الذي لا يَردّ أي شيء دون نقده) ولا يجعل برنامجه التوصل من الشك إلى اليقيم. على حين المدخل الكلامي، مهما كان متقدماً وعصرياً، فإنه يقول كلمته الأخيرة، ويحتفظ بمجموعة من المعتقدات دون مساس. إن الفارق بين المداخل الكلامية هو في نوعية المعتقدات الأساسية وحدودها وليس في أصل انتسابها للكلام. ويرى المدخل الفلسفي وجود نوع من الحقيقة في جميع الأفكار، والمعتقدات، والمنظومات الفلسفية، والمناهج والشرائع. اما المدخل الكلامي ـ مهما كان متساهلاً ـ فإنه يُخطِّئ البعض مباشرة، ولا يسعى لكي يجد بعض الحقائق في مناهج ونظرات الآخرين ويظهرها للعيان. وفي المدخل الفلسفي لا يتحرَّج الفيلسوف من الإفصاح عن مصادر ومنابع أفكاره. في حين المدخل الكلامي يأبى ذلك، لأن ذكر المصادر والمنابع يقلل من أهمية «القائد الفكري» في نظر الأتباع. وإذا كان المدخل الفلسفي يقوم بنقد جميع النظرات فليس لكي يصل إلى نقطة إيجابية عن طريق تسليط الضوء على سلبيات الآخري، على حين المدخل الكلامي هو كذلك. وإطلاق تسمية «الكلام الجديد» على مجموعة محاضرات المؤلف هو أمر جدير ذكره.

أولاً: فلسفة الدين

إن موضوعات «**قبض وبسط تئوريك شريعت**» (=**نظرية القبض والبسط في الشريعة**) وسائر الموضوعات الأخرى التي حررها المؤلف حول الدين، تدخل ابتداءً في موضوع «فلسفة الدين» رغم أن نتائج هذا البحث لا تبقى في ذلك المجال. ولكن أي نوع من فلسفة الدين؟ وما مجالاتها؟. وبأي اتجاه؟.

ورغم أن فلسفة الدين يعدّ مدخلاً جديداً في الموضوعات الفلسفية إلا أن مجالات محدودة منها كانت مطروحة منذ القدم. فظهور التشكيك في الدين، وكيفية تعزيز عقائد المؤمنين، والبحث في المفاهيم الدينية، والمقارنة بين الأديان، وهي من الموضوعات التي كانت تحظى باهتمام الفلاسفة، وقد يدخل بعض هذه الموضوعات في إطار فلسفة الدين بمعناها المعاصر. وفلسفة الدين بمعناها الحاضر تشمل البحث حول العناوين التالي: ١ ـ الادلة المُثبتة والنافية لأنواع العقائد الدينية، ولا سيا الأدلة المُثبتة والنافية لوجود الله تعالى، والبحث عن مبادئ وأسس كل منها، ٢ ـ ماهية وأهمية العلم والسلوك الديني، ٣ ـ العلاقة بين التجربة الدينية والتجربية العرفانية أو التجربة الحسية، ٤ ـ علاقة الدين بسائر أجزاء الثقافة البشرية، أي: علاقة الدين والعلم، الدين والفلسفة، والدين والفن، ٥ ـ ماهية الإيمان الديني بمثاب عقيدة، ٦ ـ حقيقة الوحي وعلاقته بأفعال وردود أفعال البشر، ٧ ـ كيفية وأودوات تفسير النصوص الدينية أو مسألة التأويل، ٨ ـ دور الدين في الثقافة البشرية بكل عام، ٩ ـ تحليل وتفسير لغة الكتابات الدينية أو منطق الخطاب الديني، ١٠ ـ إمكانية إعادة بناء الدين في السياقات غير التقليدية، ١١ ـ علم الإنسان الديني ومبادئه، ١٢ ـ أنواع وكيفية الرؤى الكونية الدينية. ولم نعتبر مبادئ ومناهج وكيفية تبيين قضايا علم النفس وعلم الاجتماع الديني، وبشكل عام فلسفة أنواع العلوم الدينية التي هي من فلسفة علم الدين، لم نعد كل هذا جزءاً من موضوعات فلسفة الدين (تماماً مثل التفكيك بين فلسفة السياسة وبين فلسفة علم السياسة).

إن ما يضع العناوين الإثني عشر المذكورة رغم تنوعها، ضمن إطار واحد، أي فلسفة الدين هو: ١) التدقيق العقلي، ٢) منهج المواجهة الناقدة، ٣) بلورة الأطر المفهومية و٤) طرح أنواع مختلفة من توضيحات الدرجة الثانية. إن هذه الموضوعات يمكن معالجتها في إطار دين واحد ومعين أو في إطار الدين بشكل عام، أو معالجة مجالات خاصة من مشتركات الأديان أو دين واحد. إن ما توجه الفلاسفة يكون أساساً بشكل لا يجعلهم يهتمون بمعتقدات وقضايا دين واحد أو أديان مختلفة بصورة متساوية؛ فالفيلسوف الديني يبدي لبعض القضايا اهتماماً أكبر وذلك إما بسبب رغباته الذاتية الخاصة، أو بسبب ما يحمله من تصور عن الدين القضايا الدينية، أو بسبب موقفه الفلسفي العام.

إن قسماً من موضوعات سروش حول الدين تُطرح مباشرة في إطار نوع

من العلوم الدينية كعلم الكلام، أو التفسير، أو الأخلاق[1] (وحتى في هذه الموضوعات يدخل على نحو الكناية إلى منطقة فلسفة الدين) وقسماً آخر يأتي في إطار فلسفة الدين[2]. وتأتي موضوعات سروش فيما يتعلق بمجال فلسفة الدين في العناوين الأول والرابع والسابع والتاسع[3] والعاشر[4]، والتي تتركز في العنوان الرابع أكثر من غيره، ومن هناك تتواصل الموضوعات الأخرى.

ففي إطار العنوان الأول يقوم سروش بالاتجاه نحو مولوي والغزالي، وعبر انطباعه العرفاني عن حقيقة الدين، يقوم بنقد البراهين العقلية لإثبات وجود الله

---

(١) يعالج المؤلف هذه الموضوعات في: **نهادنا آرام جهان** (طهران: مؤسسة فرهنكى صراط، ١٩٩٠)؛ **أوصاف بارسايان** (طهران: مؤسسة فرهنكى صراط، ١٩٩٢)، و«جامعة تهذيب برتن احيا،» فرهنك، كتاب جهارم وبنجم، ربيع ـ خريف عام ١٩٨٩).

(٢) كتاب **قبض وبسط تئوريك شريعت** وبعض الدروس الأخرى للمؤلف مثل: نقد وتحقيق برهان النظام، أو نقد نظرية الفطرة.

(٣) كتاب **مرتضى مطهى احيا كننده اي در عصر جديد**، ط ٢ تفرّج صنع (طهران: سروش، ١٩٩١)، **روشنفكرى وديندارى** (طهران: مؤسسة فرهنكى صراط، ١٩٩١).

(٤) لا بد من الإشارة إن هذه الموضوعات ترتبط أساساً بالنصف الثاني من الثمانينيات، أما في النصف الأول من حقبة الثمانينيات فقد كانت موضوعات سروش تعالج بشكل أساسي نقد النظريات الماركسية **ايدئولوزى شيطانى، دكماتيسم نقابدار** (طهران: انتشارات إيران، ١٩٨٠)، **نقدى ودرآمدى بر تضاد ديالكتيكى** (طهران: انتشارات حكمت، ١٩٧٩). والموضوعات الفلسفية التي كانت تُصنف غالبيتها في خانة فلسفة العلم (**دانش وارزش، انتشارات يارن** (= **نظرية القبض والبسط في الشريعة**) ([طهران: انتشارات إيران]، ١٩٧٩)؛ **علم جيست، فلسفه جيست**، ط ٢ (طهران: انتشارات ايران، ١٩٨٢)؛ «مطهرى ومسئله بايد واست»، «مبانى منطقى استقراء از نظر شهيد آية الله محمد باقر صدر»، «بحث تطبيقي دربارة ادراكات اعتبارى»، «علامه طباطبائي فيلسوفى در فرهنك ما». «هويت تاريخى واجتماعى علم». «موضوع، روش، اعتبار ومشكلات علوم انسانى»، «علوم انسانى در نظام دانشكاهى»، تفرج صنع) والموضوعات الاجتماعية «(غربيان وحسن وقبح شؤون وأطوار آنان»، «وجود وماهيت غرب»، «از تاريخ بياموزيم»، «صناعت وقناعت»، تفرج صنع؛ **جه كسى مي تواند مبارزه كند** (طهران: نشر وبزوهشهاى إسلامي، ١٩٧٨)؛ إنقلاب در، انقلاب بر، دفتر نشر فلق، طهران). أما في النصف الثاني من هذه الحقبة فقد كانت الأجواء الثورية قد تقلصت واتجهت الموضوعات النقدية لمعالجة الأوضاع القائمة، كما تقدمت الاهتمامات العلمية على الاهتمامات الثورية، واتخذت الموضوعات الفلسفية لوناً أكثر تخصصياً «علت ودليل در علوم اجتماعى،»، **نامة علوم اجتماعى**، ج ١، ش ١ (خريف ١٩٨٩)؛ «محك تجربة» (١) و(٢)، **فرهنك كتاب أول** (خريف ١٩٨٧) وفرهنك، كتاب نهم (صيف ١٩٩١)؛ روم هاره، «تاريخ فلسفة علم»، ترجمة عبد الكريم سروش، **كيان**، ش ٩١ (شتاء ١٩٩١) كما اتخذت الموضوعات الاجتماعية بشكل عام منحى تحررياً واتجهت لنقد الأفكار الحتمية القائمة «(آزادى عقل،» **كيان**، ش ٦ (ربيع ١٩٩٢)؛ «تقليد وتحقيق در سلوك دانجويى،» **كيان**، ش ١ (صيف ١٩٩١)؛ «مباني تئوريكط ليبراليسم» و«سه فرهنك»، رازدانى، روشنفكرى وديندارى. وفي هذه السنوات نشر المؤلف كتابين مترجمين قيمين هما: **آلن رابن، فلسفة علوم اجتماعى** (طهران: شركت انتشارات علمى وفرهنكى، ١٩٨٩)، وادوين آرتوبرت، **مبادى ما بعد الطبيعي علوم نوين** (طهران: شركت انتشارات علمى وفرهنكى؛ مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكى، ١٩٩٠).

تعالى. فهو يعتقد بأن عامة البراهيم التي تُساق لإثبات وجود الله تعالى كبرهان إتقان الصنع، وبرهان الإجماع العام، وبرهان الإمكان والوجوب، والبرهان الأخلاقي، وبرهان الفطرة (وهذا البحث هو نوع من علم الإنسان الديني أيضاً، ويسوق سروش إلى جانب ذلك علم الإنسان الفلسفي، وعلم الإنسان العلمي أيضاً) وأشباه ذلك يمكن أن تخضع للنقد والدراسة سواءً في مقدماتها أو في نتائجها. إن ما يشكل إطاراً لدراسات وبحوث سروش هو تتبع المصادرات بالمطلوب في الاستدلالات، والتحقيق حول مختلف النظريات بأسلوب تتبع بدائل أية نظرة ونقد ودراسة مستنداتها وأدلتها، والتدقيق في المفاهيم وتتبع الدراسات المنطقية التي تشير إليها دراسات فلاسفة الدين الغربيين، بالإضافة إلى نماذج من هذه البراهين في الثقافة الذاتية. ويمكن أن يشكل هذا العمل برنامجاً بحثياً ودراسياً طويل الأمد يستطيع سروش أن يواصله لسنوات طويلة.

أما مجال العنوان الرابع فهو بالنظر إلى الحقل الدراسي ورغبات سروش، يشكل المجال الأساسي لأبحاثه.

وأساساً فإن موضوعات الثبات والتحول تبدأ بالبحث عن أنواع العلاقات بين الدين والعلم والفلسفة، وتتحدد مكانة علم الكلام، والكلام الجديد من بين المعارف الأخرى في هذا الإطار. وإن مبدأ بحوث الثبات والتحول هو هذه النظرية القائلة إنّ «الأجزاء المختلفة للمعرفة البشرية هي في تعاطٍ مستمر فيما بينها، كما تقوم علاقة وثيقة فيما بينها. وإذا ما شهد العلم إبداعاً فإنه يترك تأثيره على علم المعرفة أو الفلسفة، وإن تحول الفهم الفلسفي يغير فهم الشخص حول الإنسان والكون، وعندما يأخذ الإنسان والكون وجهاً آخر فإن المعرفة الدينية تأخذ معنى جديداً أيضاً»[٥]. إن أحد المبادئ المهمة لنظرية الثبات والتحول هو هذا الترابط والتأثير المتبادل في المعارف البشرية، وعلى هذا الأساس فإن اتجاه الإنسان نحو الدين إنما هو مسبوق ببداياته في الفلسفة ومعرفة الإنسان[٦]. هذا الارتباط ليس ارتباطاً موضوعياً حتى نبحث في هذه الدراسة عن الموضوعات وعن المقارنة بين تعاريف العلوم، بل «ينبغي النظر إلى المعارف في مجال التحقيق والولادة والنمو التدريجي والتاريخي لها، وفي هذا المجال توجد أنواع العلاقات بين العلوم والتي ليست موجودة في مجال

(٥) **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ص ٨٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٩.

التعريف ولا يمكن أن تكون»[٧] وكذلك فإن هذه العلاقة ليست هي التوالد المنطقي والقياسي، بل يمكن أن تكون علاقة منهجية، أو علاقة في الارتباط تحت ظل نظرية واحدة[٨].

المبدأ الثاني هو بحث التطور في المعارف البشرية. فالتطور في المعارف عامة أمر بديهي، ولا يستطيع أي شخص أن يعارض ذلك بسهولة. والآن إذا اعتبرنا المعرفة الدينية معرفة بشرية، فهي تتحول وتتطور بسبب ارتباطها بسائر المعارف الأخرى: «العلم هو سعي بشري لفهم الطبيعة، وفلسفة ما وراء الطبيعة هو سعي بشري لفهم الوجود، والمعرفة الدينية هي سعي بشري لفهم الشريعة»[٩]. ويمكن إثبات بشرية المعرفة الدينية بما يلي: أولاً، أن نزعم بأن للمعرفة الدينية، كسائر المعارف الأخرى، هوية جماعية ومستمرة: «فللمعرفة الفلسفية هوية جماعية، وكل معرفة أخرى هي كذلك ليست مصنوعة ومخلوقة بواسطة شخص واحد، فالفلسفة هي هذا الموجود، وليس اللاموجود الذي يجب أن يكون، والمعرفة الدينية كذلك»[١٠].

ثانياً، أن نقول إنّ الفهم الديني هو نسبي وعصري[١١]، وأن تكون هذه العصرية بياناً لأسباب تحول ومصادر تغذية الفهم الديني: «إن عصرية الفهم الديني تضم في آن واحد آلية تغذية، وآلية تكامل الفهم الديني»[١٢]. ولهذا الفهم العصري أربعة معان: «١ ـ الفهم المنسجم والمتناغم مع علوم العصر، ٢ ـ الفهم المتأثر بعلوم العصر في المدلول ولامضمون، ٣ ـ الفهم المجيب على التساؤلات النظرية للعصر و٤ ـ الفهم المجيب على المشاكل العلمية للعصر. وكل واحد من أنواع الفهم هذه هي جزء من المعرفة الدينية»[١٣].
ثالثاً، أن نسحب مبدأ صعوبة التوصل إلى حقيقة وماهية الأمور والذي هو أمر مهم في المعارف البشرية، إلى مجال المعرفة الدينية أيضاً: «لا أظن أن طلاب الحقيقة واليقين تؤلمهم هذه الكلمة، إن الذين لا يَعُدُّون العلم والإدراك علماً

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣١٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٤ ـ ٣٠٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ و٢٧١.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

وإدراكاً إلا إذا كشفوا اللثام بواسطته عن وجه الحقائق، لابد أن يكونوا متخلّقين بالصبر والتحمّل أيضاً، وإنهم لا يظنون بأنفهسم ولا يمنّونها بأن تصيب سهامهم الأهداف المطلوبة دون أقل قدر من العناء والمشقة. . . علينا ألّا لا نتخلى عن طلب اليقيم، ولكن علينا أن نتجنب الظن الطفولي بأننا نحصل على تلك الجهورة النفيسة بأزهد الأثمان»[١٤]. ورابعاً: هو أن التحول والتطور في المعرفة الدينية ليس ناجماً عن المؤامرة وخيانة: «إن تحول وتطور المعرفة البشرية وكذلك المعرفة الدينية ليس نتيجة مؤامرة الخبثاء ووسوسة الشياطين، بل هو من لزوم التغييرات القهرية في الكون، وحركة الذهن، وسعة استيعاب الفهم، وطموحات الفكر وتطلعات الروح البشرية المعادية للجهل»[١٥].

إن للاعتقاد بتحول المعارف ومنها المعرفة الدينية آثاراً ينبغي للمؤلف أن يلاحظها في مجال الثقافة الدينية وفي أوساط المتدينين وعلماء الدين، وأن يجيب على المسائل والقضايا النابعة منها. وأول هذه القضايا هو أنه «إذن، لا يوجد عندنا دين ثابت.»ولكي يقدم سروش حلاً لهذه المشكلة فهو يفصل بين الدين وبين فهم الدين: «إن الإسلام أمر ثابت، إلا أن فهمه ليس ثابتاً. . . وإذا قيل إن كلاماً معيناً يخالف الإسلام، فالمقصود أنه يخالف فهماً آخر عن الإسلام، فليس باستطاعتنا أبداً أن نجعل فهماً معيناً في مقابل الإسلام. بل الواقع دائماً هو أن يواجه فهم عين عن الإسلام، فهماً آخر عنه»[١٦] إن هذا الحكم هو أهم حكم من حيث مواجهته لحتمية آراء علماء الدين التقليديين الذين كان كلٌ منهم يَعُدُّ رأيه مصيباً للواقع، وربما كان هذا الحكم أكثر الأحكام تأثيراً على أفكار المؤمنين الذين تساورهم الهواجس الدينية المعقولة. على هذا الأساس، ولأن لكل فهم ومعرفة، هندسة خاصة تناسب العصر، وفهم الدين هو عصري دائماً فإن «دين كل شخص هو فهمه للشريعة»[١٧]. وفي هذا الحكم يعدّ سروش دين الشخص (وليس أصل الدين) مساوياً لمعرفته الدينية، أي أنه يعدّ الدين الذي يتمسك به الفرد هو من جنس المعرفة. وهذه النتيجة هي حصيلة القياس على العلم حيث «عِلمُ كلِّ شخص هو فهمه للطبيعة.» ولكن إذا كان هذا الكلام صحيحاً بالنسبة إلى العلم (لأن العلم هو

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٩ و٩٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

من جنس المعرفة، بل المعرفة ذاتها) إلا أنه لا يصح بالنسبة إلى الدين الذي يعتنقه الشخص، لأن لـ «دين الشخص» أبعاداً أخرى غير المعرفة أيضاً (كالشهود العرفاني والباطني، والتجربة، والإيمان بالمصدر المقدس). وهنا تختلط كلمة مقبولة ـ وهي القائلة أن أفهام الأفراد عن الدين مختلفة ـ بكلمة أخرى مرفوضة ـ وهي القائلة إن دين كل شخص هو فهمه للشريعة ـ ، ذلك لأن حقيقة الدين ليس هو الفهم بل هو الإحساس. وربما كان السبب في هذا الضعف الاهتمامي بمفهوم «دين الشخص» هو غفلة سروش الكلية عن أمر «التجربة الدينية» ومميزاتها وخصائصها. ويمكن أن يكون سبب هذا الأمر أيضاً ضعف الاهتمام بالفلاسفة الدينيين الآخرين من غير جماعة الفلسفة التحليلية.

إضافة إلى عدم الثبات، فإن المعرفة الدينية ليس لها صفة القداسة والكمال ولا موضوع لهذه الصفات أيضاً، بل تختص هذه الصفات بأصل الدين والشريعة: «فالشريعة مقدسة وكاملة ولها منشأ إلهي، وليس للخطأ والتناقض طريق إليها (المؤلف يؤمن بهذه الأمور، وإلا فحسب المنهج النقدي لا يمكن إثبات هذه الأمور أو تفسيرها عقلياً) وهي ثابتة وخالدة، ولا تُستمد من الذهن والمعرفة البشرية، ولا ينال ذلك إلا المطهرون (لا يوضح المؤلف من هم المطهرون الذين ينالونها، ولو ادعى شخص بوصفه مطهراً أنه قد نال الشريعة وعارض نظرية الثبات والتحول، فما الحل؟) ولكنّ فهم إن فهم الشريعة (أي علم الفقه والتفسير والأخلاق والكلام) لا يتصف بأية صفة من هذه»[١٨].

إن الفصل بين الدين والمعرفة الدينية هو منهج كانطي، بمعنى أنه يتبع أنموذج كانط (في الفصل بين (الشيء لذاته) و(الشيء لذاتنا). كانَتْ مشكلة (كانْط) في كيفية إنقاذ ما وراء الطبيعة من المبالغات ومن الزاعم غير المبرهنة، والتحقيق حول إمكانية ذلك، وكان يرى نفسه في غضون هذا التحقيق والإنقاذ مضطراً، أولاً، لعدم إنكار ذاتية الأشياء حتى لا يسقط في هوة التشكيك، وثانياً، لعدم حصر المعرفة بالحس. من هنا فإنه يحتفظ بـ «الإيمان» بالشيء لذاته، ويبادر في مجال الظواهر والأشياء لذاتنا بكل أنواع التصنيف والنقد والمعرفة. وسروش كانت له نفس هذه المشكلة في مجال الدين والمعرفة الدينية. فهو من جهة لم يكن يريد وضع علامة سؤال على أصل الدين الثابت والمقدس وإخضاعه لعملية النقد ـ حتى لا يخرج من جماعة المتدينين ـ وكان

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

من جهة أخرى يجد إمكانية التحول والنقد بالنسبة إلى المعارف الدينية الموجودة، ولا يرتاح للمبالغات والمزاعم الباطلة. لذلك فإنه يلجأ إلى هذا الفصل والتأكيد في كل أبحاثه على ثبات أصل الدين: «لا نقول إن الوحي الهابط على الأنبياء يتكامل بواسطة البشر، بل نقول إن فهم البشر لمضمون الوحي هو الذي يطوي مسيرة التكامل»(١٩). والإيمان بالثبات هو الآخر مثل «إيمان» كانْط بالذوات غير القابلة للتغيير، هو مجرد إيمان. ولا يمكن الحصول على هذا الإيمان عن طريق الاستدلال أو أقناع الآخرين به. هذا الإيمان هو عقيدة فحسب وإن جوهر التمسك بالدين يستقيم بواسطة هذا الإيمان. وفي الحقيقة فإن نظرية الثبات والتحول تقيم سداً ما بوجه اللاإيمانية (في أوساط المؤمنين الذين يواجهون العالم الجديد أكثر من غيرهم)، ذلك لأن دخول الظن والاحتمال والتشكيك إلى منطقة المعارف الدينية يُعَدُّ أمراً طبيعياً، ولو لم يتم الفصل المذكور فإن السيل سرعان ما يُغرق بيت الإيمان. أما لو جعلنا أصل الدين بعيد المنال، وغير خاضع للمعرفة، وفي الظل ومتميزاً عن المعرفة الدينية، فإنه لا يمكن اقتحامه بسلاح العقل، وبامكاننا التوقع من المؤمنين أيضاً أن يؤمنوا بهذه «الحدود الدنيا»(٢٠).

على أساس هذه النظرية فإن على المؤمن أولاً أن يؤمن أو هو مؤمن فعلاً بأن «الشريعة الخالصة لو كانت موجودة فهي عند الشارع»(٢١). وثانياً بأن هذه الشريعة سوف تبقى ثابتة رغم كل التحولات التي تحدث في الأفهام وفي كل الظروف. وهذا الثبات ليس لأن المؤمنين يريدون ذلك، إنما لأن الشريعة ذاتها هي بحيث تبقى ثابتة (ولم يتضح الحد الفاصل بين الإثنين): «ولكن المؤمنين بالدين لا بد أنهم يؤمنون أيضاً بهذه الحقيقة المهمة (وهذا هو من الأركان العقائدية المهمة) القائلة أن الجهاز الهضمي للدين يبلغ من القوة درجة بحيث يجتذب ويهضم كل التحولات»(٢٢). وبسبب هذا الاعتقاد فإن المؤمن يعتقد بثبات الشريعة والدين مهما حَدَثَتْ من تطورات ومهما ظهرت من أنواع

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٠) رغم أنه لو استمر الفكر النقدي في النقد واقتحم مجال ذلك الثابت أيضاً فإنه لا يبقى من الإيمان شيئ. لا نستطيع أن نطالب الأفراد بالاستفادة من السلاح الذي بأيديهم في منطقة معينة. وبهذا المعنى فإن هذه النظرية تُبقي على إيمان المؤمنين فحسب وتسلط الضوء على حدود الإيمان بالأمور الثابتة. إن بعض تخوف المؤمنين وعلماء الدين التقليديين من أبحاث سروش ناجم من هذه الجهات.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الفهم، حتى الفهم غير المنسجم. وهذا الأمر يتطلب الإيمان حتى يجعلَ أصلُ الدين غَير قابل التحقق وغير قابل للبطلان. وهذا الإيمان حسب رأي المؤلف هو كالإيمان بإعجاز وخلود القرآن الكريم، الإيمان الذي يبقى ثابتاً دون تغيير في كل الحالات وتحت كل الظروف. ثالثاً، ينبغي أن يعتقد المؤمن بإمكانية ضمان دينية المعرفة من خلال الرجوع المستمر للكتاب والسنة، ذلك لأن السؤال المطروح بشكل طبيعي في هذا المجال هو أنه رغم وجود هذا الارتباط والتأثير المتبادل فإنه من الممكن في النهاية أن يأتي يوم تبتعد فيه المعرفة الدينية عن صبغتها الدينية. ومرة أخرى يقوم المؤلف بحل هذه المشكلة باللجوء إلى «الإيمان»: «إن ما يكفل دينية هذه المعرفة هو عودة علماء الدين المتواصل إلى الكتاب والسنة، والإرادة الصادقة[٢٣] على التنقيب في معادن المعارف، والغوص في بحار وأعماق الشريعة»[٢٤].

وينبغي إضافة هذه المعتقدات الأساسية الثلاثة، أي «كون الشريعة عند الشارع»، و«ثباتها في كل الظروف» و«ضمان بقاء دينية المعارف بالعودة المستمرة إلى الكتاب والسنة» إلى مجموعة أخرى من العقائد مثل «الإيمان بخلود الدين» و«وجود مصدر مقدس» و«القيامة». وهكذا وعن طريق نظرية الحد الأدنى يحصر المؤلف المعتقدات الأساسية، ويرفع عنوان الإيمان القطعي عن المعارف الدينية. وأيضاً لا يمكن إيجاد هذه العقائد في الفرد عن طريق الاستدلال، فهي إما موجودة في الفرد وإما غير موجودة. ومجموعة هذه العقائد غيبية وميتافيزيقية، وعلى المؤمن أن يحافظ عليها رغم كل الظروف.

وهكذا فإن نظرية الثبات والتحول تعمل على إنقاذ إيمان المؤمنين لأنه: في العالم المعاصر الذي لا تستطيع فيه العقائد أن تظل ثابتة وأن تحتوي على كل شيء، كما لا يستطيع الفرد فيه أن يعتبر كل شيء مقدساً، فإن العقائد المحدودة تبدو أكثر معقولية. إن افتراض المؤلف هو أن المؤمنين اليوم ليسوا، ولا يمكن أن يكونوا من نوع المؤمنين السابقين، وكذلك فإن مستلزمات تلك المجموعة الإيمانية الواسعة التي لا تنسجم مع ثقافة «التساهل والمداراة» و«النقد» و«إزالة القدسية» و«تحديد السلطة» لم تكن موضوع قبول المؤلف.

---

(٢٣) ولا بد أيضاً أن إيمان الشخص هو الذي يوضح الحد الفاصل بين الإرادة الصادقة والإرادة الكاذبة.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

إن من اللوازم المنطقية لنظرية الثبات والتحول لدى دراسة الأمور الثابتة والمتغيرة في الدين هو:

١ ـ لا بد للفرد المؤمن في النهاية أن يعتقد بأنه رغم كل التطورات في كل عصر، فإنه تبقى هناك أشياء ثابتة في الدين.

٢ ـ يمكن أن تتقلص أو تزداد الأمور الثابتة في الدين بمرور الزمن.

٣ ـ إن ما يعده المؤمنون اليوم ثابتاً، يمكن أن يعده مؤمنون آخرون في عصر آخر ثابتاً أو بالعكس.

٤ ـ يمكن أن نفكر في وجود علاقات ثابتة بين القضايا الدينية عوضاً من الأمور الثابتة.

٥ ـ إن الأمور الدينية الثابتة تنحصر في الأمور التي لا تقبل الإبطال أو الإثبات بحيث لا تملك التطورات الواقعية أي تأثير على صدقها أو كذبها.

٦ ـ تتحول القضايا الثابتة (مثل ضرورة النبوة) إلى قضايا الدرجة الثانية (مثل الاعتقاد بأن الشريعة تهضم جميع التغييرات في داخلها).

إن لهذه النظرة ـ سواء أخذنا أحد اللوازم أو عدداً منها معاً بعين الاعتبار ـ نتائج ذات جهتين: فمن جهة لا تحتوي على الكثير من إشكالات الطول السابقة كالغموض، والإحالة إلى الجهل، وعدم قبول الثوابت للنقاش، والمعايير الغامضة (مثل الحاجات الواقعية وغير الواقعية)، وتشبيه الطريق والبيت، وتقسيم التغييرات بالسليمة والسقيمة، ولكنها من جهة أخرى تجعل البحث عن الثابت والمتحوّل منتفياً. فاللازمان الأول والثالث يُقلِّصان الموضوع من مستوى البحث عن الأمور الثابتة والمتغيّرة والحصول على معيار لذلك، إلى نوع من الاعتقاد. أما اللازم الثاني فيجعل الثوابت عائمة والزمن هوالأصل، وأما اللازم الرابع فيوصل الأمر الثابت من القضية إلى العلاقة ويصبح تعبيرنا عن الثابت والمتغير هندسياً. ويطرح اللازم الخامس تعبيراً جديداً عن الثابت، فالثابت يعني مالا يقبل الصدق والكذب. واللازم السادس يعكس درجات النظرة إلى القضايا الدينية عن طريق الاستفادة من فلسفة الدين. ولا يتحدث سروش عن عموم هذا الموضوع والذي يعد من أهم الموضوعات الدينية في العالم المعاصر.

المسألة الثانية هي التوصل من أمر التحول والتطور في المعرفة الدينية

إلى التشكيك والنسبية في الدين، الأمر الذي يتجنبه المؤلف بشدة. ولكي يتجنب سروش التشكيك والنسبية يتشبث بالنقاط التالية:

الأولى: إن «التشكيك يجري في العلوم الحقيقية والخبرية، ولكن حديثنا هو عن تفسير الوحي وإزالة الحجب عن معاني النصوص الدينية»[٢٥] وكأن المؤلف لا يعد تقريرات كتاب الوحي قسماً من العلوم الخبرية، وهذا ينسجم مع بعض عبارات كتاب الوحي ولا ينسجم مع بعضها الآخر. الثانية: إن بعض الإدراكات يبقى ثابتاً عبر سياق التحول والتطور: «وفي هذا البين فإن بعض الأفهام يبقى ثابتاً ومتشابهاً، ولكن ليس هذا الأمر بسبب أن هناك من يُريد أن يُبقيها ثابتة عن عمد ويفلح في ذلك، بل بسبب أن المقتضى الطبيعي للأفهام ينتهي إلى هذا الأمر ويولد ذلك الثبات بدون إرادة هذا وذلك»[٢٦]. وهذه الأفهام الثابتة تختلف عن تلك المعتقدات الثابتة الأساسية التي يفترض ثباتها على النحو المتقدم. الثالثة: إن التحول والتكامل يختلف عن النسبية والتغيير، لأن هناك فرقاً بين تحول فهم أي شيء وتحول ذلك الشيء[٢٧]: «إن الحديث هو أن فهمنا عن كل شيء يتغير، والفارق بين الاثنين هو الفارق بين الجنة والنار. والفهم النسبي هو غير الحقيقة النسبية، وكذلك الفهم المتحوّل والعصري هو غير الحقيقة المتحوّلة والعصرية»[٢٨]. وهنا أيضاً يهرع مبدأ الفصل المعرفي بين الحقيقة وفهم الحقيقة لمساعدة المؤلف. الرابعة: ليس كل فهم عن الدين مسموحاً به. فلا ينبغي أن نأخذ تحول وتطور الفهم بمعنى جواز كل نوع من أنواع الفهم. إن المنهج المعرفي يُعَدُّ نوعاً معيناً من فهم الدين جائزاً وهو ما يكون منهجياً ومضبوطاً؛ «فما دام الفهم منهجياً ومضبوطاً، وينطلق من القواعد المقبولة لدى العلماء المختصين، فهو يُعَدُّ فهماً دينياً من وجهة نظر المنهج المعرفي»[٢٩]. إن تذرّع المؤلف بالمنهج المعرفي يجنّبه المواجهة المباشرة مع علماء الدين حيث بإمكانه أن يُطمئنهم بأن نظريته ليست لها علاقة مباشرة بتقويض المعتقدات والنظريات الدينية القائمة، بل هي فهم مضبوط ومنهجي من المرتبة الثانية عن المعرفة الدينية: «إن البحث في مجال تحول وتطور

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

المعرفة الدينية هو بحث معرفي وليس بحثاً فقهياً أو تفسيرياً»[٣٠]. ولهذا السبب فإن بإمكاننا أن نجعل مدخل سروش إلى الدين مدخلاً معرفياً. والخامسة إن الفهم الصحيح عن الدين هو الآخر ليس الدين نفسه: «إن فهمنا عن الدين حتى لو كان صحيحاً تماماً ودون نقص فهو أيضاً ليس نفس الدين»[٣١].

المبدأ الثالث لنظرية الثبات والتحول هو تغيير مجموعة توقعات سروش من الدين. إن تطورات المجتمع الإيراني خلال حقبتي السبعينات والثمانينيات، وظهور مشاكل الأطروحات الأخرى لإحياء الدين؛ الأطروحات التي كان لها توقعات أخرى من الدين ولم تكن ناجحة عملياً، بل كانت تخلق المشاكل والمتاعب، ومعرفة المؤلف بالنظريات الدينية الجديدة، كل أولئك تعاضد لكي توصل المؤلف إلى مجموعة توقعات أخرى من الدين. فسروش لم يكن ليصل إلى هذه النظرية دون تغيير توقعاته من الدين. فإذا كان المؤمن يتوقع من الدين تقديم الحلول لكل مشكلات المجتمع البشري، ولتعزيز هذه الحلول في أذهان المؤمنين يتوقع أن تكون مقدسة أيضاً، فمن الطبيعي ألّا يرضى بفصل الدين عن المعرفة الدينية وهو يحمل هذا التصور الإيديولوجي تماماً. فمؤلف نظرية الثبات والتحول قام في البدء بتنظيم وترتيب توقعاته من الدين، ثم وجد بعد ذلك المبادئ المعرفية والنظرية لأفكاره (ومن الصعب تصور المسيرة المعكومة لهذا الأمر، إن لم يكن مستحيلاً)، وكما يعتقد هو ليس من الممكن أن نسعى لفهم الدين بأذهان فارغة: «إن البحث النظري والكلامي المهم الذي ينظم توقعاتنا من الدين ويقول لنا عمَّا نبحث في الدين؟ وعمّا لا نبحث، وماذا نفهم من كمال الدين وماذا لا نفهم، إن هذا البحث هو نفسه يقول لنا ما الذي نريده من الفقه وما الذي لا نريده»[٣٢]. فإن توقعاتنا من الدين لا تتبلور بالمباحث النظرية والكلامية فحسب، بل تتأثر بالأمور النفسية، والتربوية، والمكانية، والأجواء والبنى الاجتماعية والسياسية التي نعيش فيها. كما أننا نجد المؤلف في النصف الثاني من حقبة الثمانينيات، يطرح توقعات أخرى من الدين لم يكن يطرحها في النصف الأول من نفس الحقبة. أي في مرحلة النضال والعمل على إقامة النظام السياسي الديني.

إن نظرة المؤلف المعرفية إلى الدين تصل به إلى البحث عن قبول المزاعم

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

الدينية والكلامية للاختبار والتجربة. وفي هذا المجال يشير المؤلف إلى خمس نظريات: ١) قبول المزاعم الدينية للاختبار، ولكن مع الإشارة إلى أن نتائج هذا الاختبار والامتحان تظهر في عالم آخر، ويرى المؤلف أن هذه النظرية هي في الحقيقة نفس القول بعدم إمكانية الاختبار. ٢) تسجيل النجاحات والحسنات لحساب الدين، وربط السيئات والإخفاقات بالعناصر الأجنبية والسيئة؛ وبعبارة أخرى قبول اختبار المزاعم الدينية في حدود النجاحات، ورفضه في حدود الإخفاقات. ويترك المؤلف هذه النظرية جانباً عن طريق القول إن المؤمنين يعشقون إيمانهم. ٣) تسجيل الإخفاقات والسيئات لحساب الدين، حيث يرى المؤلف أن هذه النظرية هي مواجهة عاطفية للموضوع. ٤) أولوية قبول الدين للاختبار على النتائج الخارجية. ويرى سروش أن لهذه النظرية ثلاثة أخطاء، هي عبارة عن الغفلة عن آثار ولوازم فهم معين عن الدين، والغفلة عن المجرى التاريخ لنموه، وعدم الاهتمام بالأجزاء العلمية والتجربية البحتة له. و٥) قبول الدين للاختبار. وفي الوقت الذي يهتم المؤلف ببعض لوازم هذه النظرية، يجعل ذلك مقياساً، وبنظرته إلى الدين الإنساني وذكر مستلزمات وتحقق وجوده الخارجي يشير إلى هذه القضية «إن الدين هو هذا الذي يشير إليه تاريخ الدين» أو «لا ينبغي أن نرى الصورة الجذابة للدين في مرآة الاستدلال فحسب بل في مرآة التاريخ أيضاً، وينبغي أن نستمع لشهادة التاريخ ليس بحق المذاهب البشرية فحسب بل في حق المذاهب الدينية أيضاً.» إن نتيجة هذه النظرة المعرفة والتاريخية إلى الدين هو الاهتمام الجدي بآفات الدين في أبحاث سروش[٣٣].

إن بحوث سروش تصنَّف إلى حد ما في إطار التحرر الفكري المسيحي في القرن العشرين، ولكنه لا يصل ـ كبعض أولئك ـ إلى نوع من النزعة الإنسانية أو العلمانية، بل تتحدد المسألة عنده أكثر شيء في إطار نقد الآراء الكلامية ونقد الدين الكلامي والفقهي البحث. إن اتجاه سروش نحو الغزالي ومولوي يأتي تماماً في هذا السياق، إذ كان أولئك يرفضون حصر الدين في العقائد الكلامية البحتة أو التعليمات الفقهية وقد قاموا في عصرهم بإحياء الدين نوعاً ما، وإحياء سروش متأثر إلى حد ما بهذه الرؤية.

وخلافاً للمتحررين المسيحيين، لا يرى سروش موضوع الأديان بلا أهمية تماماً، فهو لا يعتقد بأنه لا فائدة في صرف الوقت في موضوعات الأديان،

---

(٣٣) مقالة «عقيدة وآزمون: بحثى در فلسفة دين،» **كيان**، السنة ٢، العدد ٨، (صيف ١٩٩٢).

ولكنه ـ مثل أولئك ـ يجعل فلسفة الدين في مكان علم الكلام ويؤكد على الوجه الأخلاقي للدين بشكل كبير. إن تركيز سروش على الوجه العرفاني للدين ليس مساوياً للاتجاهات العقلية للتحرريين، إلا أنه يقف في نفس الوقت مع هذه الاتجاهات من جهة الاهتمام بالحرية في الدرجة الأولى. وأيضاً لا يتفق سروش مع جناح «فلسفة الدين التجريبية» في معسكر التحرريين، ذلك لأن الفلسفة التحليلية تجعل القبول بأطر فلسفة الدين التجريبية صعباً.

وفي نهايات حقبة الثمانينيات يبتعد سروش عن الدين الإيديولوجيا والدين الفقهي ومستلزمات ذلك مثل تسييس الدين، وأسلمة العلوم، وتصور الحد الأعلى من الدين، ولكنه يحذر من أن تُطرح آراؤه تحت عنوان المذهب العَلماني، أو النزعة الإنسانية الدينية. ويتحدث سروش عن مواجهة الدين للواقعيات الخارجية والمعرفية ولكنه شخصياً لا يفعل هذه المواجهة. فهو لا يسعى ـ كالتحرريين الدينيين المعاصرين ـ نحو نقد مفهومي للنصوص حتى يهبط بالدين إلى مستوى التجارب الإنسانية، ولا يجعل الدين في إطار الرموز كما لا يدفع عنه الأساطير، ولا يبني الدين، كالوجوديين الدينيين، على أسس من القلق والخوف البشري، كما لا يكون كالحركة التي تعطي صورة دنيوية عن الدين؛ فهو لا يتحدث عن دين بلا شريعة، أو عن رفع الحاجز بين المقدس وغير المقدس، ولا يتحدث عن الله بأسلوب غير ديني، كما لا يقول بحصر الإيمان في مجال الحياة الدنيوية وليس وراء ذلك، ولا عن العيش بدون الله، ولا عن ترك المعجزات الجزئية ولا عن ترك هواجس تجديد الدين. فليس له مشروع آخر غير كلام الغزالي ومولوي (وإقبال من المتأخرين) في إعطاء صورة عرفانية عن الدين وتضعيف وجهه الفقهي، إلا أنه يربط المشاعر العرفانية بالهواجس الاجتماعية، ويتجلى هذا الجمع في أفكار شريعتي بصورة الجمع بين الشعور العرفاني والالتزام الاجتماعي ـ السياسي، وفي أفكار سروش بصورة الجمع بين الشعور العرفاني والهندسة الاجتماعية (مولوي وبوبر). وهكذا فإن عموم الفهم عن الحضور في المجتمع قد تغير، أي أن بوبر احتل مكان الاشتراكية. ويمكن أيضاً ملاحظة هذا الجمع في فهم هذين عن المتنوِّر، فالمشاهَد لدى شريعتي وسروش هو جعل المتنوِّر في مكان النبي وجَعْل الأنبياء متنوّرين. بفارق أن النبي ـ المتنور عند شريعتي هو الهادي والمثير للمسؤولية (التركيز على دوره الاجتماعي) في حين النبي ـ المتنوِّر عند سروش هو مخزن الأسرار (التركيز على دوره العرفاني).

إن الحذر من الإلهيات الطبيعية، وعن القول إن الرب هو راتق الفتق، وعن الزعم بوجود معرفة تشرح كل أمور الحياة، هو الوجه المشترك بين سروش وبين الإلهيين الجدد. ولكنه يتناغم مع هاميلتون بأن «من اللازم أن يمتنع (علماء الإلهيات) عن حمل أمتعة إضافية وأن يسافروا بمحفظة صغيرة. على هؤلاء العلماء أن يضعوا جانباً كل ما يؤمنون به حتى يصلوا إلى نقطة الوثوق بأنه يطمئنون قطعياً بأمر من الأمور»[٣٤] وهذا هو ما يسميه سروش بنظرية الحد الأدنى.

إن عدم اتجاه سروش نحو المذهب الدنيوي (العَلماني) (Secularism) (حصر الدين في العلاقات الشخصية وليس العلاقات الاجتماعية) يبدو ظاهراً في عدد من ميزات هذه النظرة. يرى علماء الاجتماع الديني إن الأرضيات الممهِّدة للمذهب العلماني هي: التصنيع، والهجرة إلى المدن، وتبلور العلاقات القائمة على الرأسمالية والعقلانية الناجمة عنها (التخصص، والتسلسل الإداري، والضبط الإداري)، ومحاربة القدسية، والفردية، والعرفية. ولكن سروش لا يقبل بالتصنيع ومتطلباته بل يدعو إلى ثقافة التقشف، كما لا نلاحظ في أي بحث من بحوثه كلاماً عن تأييد العلاقات الناجمة عن الرأسمالية، أما العقلانية التي تشكل المسألة الأصلية في تحليله للعالم المعاصر ولعلم الاجتماع الديني لا تظهر ولا تبرز في أكثر من التأكيد على العقل تجاه العشق. وبالنسبة إلى الحداثة (Modernism) التي تؤكد على المحاسبات العقلانية من جهة، وتكشف من جهة أخرى عن عدم استقرار العالم الواقعي ومجهوليته (والجمع بينهما أمر صعب أيضاً) يؤكد سروش على الوجه الثاني. إن هذه النقاط توضح المسافة التي تفصل بين سروش وبين المذهب الدنيوي.

إن اهتمام سروش المتزايد بنقد النظرة الفقهية إلى الدين وبإبراز وجهه العرفاني، أدى إلى تقلّص اهتمامه بأزمة الهوية، والاعتزاز الوطني ـ الديني، ومسألة التغريب، التي تشكل ـ هذه الأمور الثلاثة ـ وجوهاً أساسية من الفكر الديني المعاصر. وإن بحوثاً مثل ما جاء في كتاب «سه فرهنك» هي ليست أكثر من إثارة القضية، وهي لا تخطو أكثر من خطوة واحدة لتوضيح القضايا الثلاث المذكورة.

---

(٣٤) ويليام هوردرن، **راهنماى إلهيات برونستان**، ترجمة طاطه وس ميكائيليان (طهران: شركت انتشارات علمى وفرهنكى، ١٩٨٩)، ص ١٩٩.

ثانياً: إعادة بناء الفكر الديني

إن موضوع إعادة بناء وتغيير هندسة المعرفة الدينية هو من الاهتمامات الفكرية لسروش ولهذا السبب فهو يبدي اهتماماً كبيراً بأفكار الغزالي، ومطهري، وإقبال، وشريعتي في سلسلة رجال الإحياء. وحسب رأي سروش فإن أساليب السابقين في عملية إحياء الدين كانت تتمحور حول ما يلي: «١ ـ مكافحة الخرافات (عملية التهذيب)، ٢ ـ التأكيد على الأبعاد والجوانب المغفولة والمجهولة والتذكير بها، ٣ ـ أخذ الأفكار الإيجابية من الآخرين وإضافتها وإلصاقها بالدين دون الاهتمام بمدى انسجامها أو عدم انسجامها مع مبادئ الدين، ٤ ـ التمسك بكلمة (حسبنا كتاب الله) ومحاربة كل جديد، ٥ ـ التعرف على الأفكار الجديدة، في مجالات علم السياسة والاجتماع ـ والسعي لاستنباط الشواهد عليها من آيات القرآن الكريم، ٦ ـ العمل على تنمية وإغناء وتقوية الدين عن طريق الهيمنة والإحاطة علماً بالمبادئ والتعاليم الأصيلة للدين ودعمها بالقضايا الجديدة واستنباط حلولها بمهارة من الدين»[٣٥] ولكن لسروش تصور آخر عن إعادة بناء الدين رغم ميوله القلبية للفقرتين الثانية والسادسة.

إن نظرة سروش لمسألة إعادة بناء الفكر الديني تحمل الميزات التالية: ١) إن إعادة البناء هذه هي حصيلة ترابط وتعامل الفكر الديني والمعارف البشرية الأخرى[٣٦]. ٢) إن إعادة البناء هذه رغم المداخل الاجتماعية والفلسفية والعلمية إلى الدين، هي ليست حصيلة ظهور القضايا الجديدة من جهة المعارف الأخرى وعرضها على الدين والفكر الديني، بل إن هندسة المعرفة في «إعادة البناء» هذه (والتي هي أدق من عبارة الإحياء) تتغير. ٣) إن إعادة البناء هذه، بالإضافة إلى حفظ الخلوص، فإن لها هاجس القوة أيضاً[٣٧]. إن قوة الدين هنا في أمر سلبي أكثر منه إيجابياً؛ بمعنى إن المعرفة الدينية تستعيد قسماً كبيراً من مزاعمها السابقة، ذلك بأنّ معتقداتها الأساسية تبقى دون مساس. وخلوص الدين أيضاً يُخفظ بواسطة نفس المعتقدات الأساسية؛ أي إن الله هو الذي يحافظ على خلوص دينه. إن العودة المستمرة إلى الكتاب

(٣٥) **مرتضى مطهري احيا كنندهاى در عصر جديد**، تفرج صنع، ص ٣٦٨.

(٣٦) **رازدنى، روشنفكرى ودينداري**، ص ٣٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

والسنة، تجعل المؤمن مرتبطاً دائماً بالدين والمعرفة الدينية، ويحدث عنده اقتراب أكبر إلى جوهر الدين، وإن الإيمان برمزية الكون وتلقين ذلك للذات بشكل دائم يحتفظ بالمؤمن في حالة الحيرة تجاه سر الوجود، وإن علمه الكثير لا يقضي على حيرته هذه.

وخلافاً لمطهري، وإقبال، وأحياناً شريعتي، لا يعدّ سروش المجتهدين من رجال إحياء وإعادة بناء الفكري الديني، ذلك لأن أسس النظريات القائمة تُحفظ في الاجتهاد كما أن هندسة المعرفة لا تتغير. فالاجتهاد هو تغيير في الفروع وليس تحوّلاً في المبادئ والأصول. وللاجتهاد هذه الحسنة وهي أنه يقبل بتغييرات المجتمع ويوجد التحوّل في النظرية، وهذا الأمر أكثر تقدماً من النظرية التي تحافظ على أسسها النظرية وتغيّر المجتمع حتى ينسجم مع هيكل تلك النظرية، وتبقى النظرية قائمة. ولكن المستنير والقائم بإعادة بناء الفكر الديني هو الشخص الذي يجيز الاجتهاد في الأصول أيضاً، إضافة إلى قبوله بالتحولات في العالم الخارجي والذهني، وفي عالم المعرفة والنظرة الواقعية: «والآن لتوسيع اللباس (أي تغيير النظرية بحيث يمكن إلباسها لجسم المجتمع أيضاً والذي هو نفس الاجتهاد لا تكفي في الحقيقة عمليات الرتق المتتالية والمكررة، أي إن هذا ما كنا نفعله حتى الآن، وظاهر عملية الاجتهاد في فقهنا هو أن جسم المجتمع قد تضخم، وأن ثيابه قد تمزقت بشكل مؤقت وإن علينا أن نرتقه مؤقتاً أيضاً. وهذا عملياً هو نفس البراغماتية. فالرجوع إلى قانون العسر والحرج والمصلحة وما شاكل هو من هذا القبيل. فهذه عمليات رتق موضعية فالعمل الصحيح ليس هو هذا الرتق، بل هو الفهم الجديد للمبادئ والأسس»[٣٨].

ويرى سروش بأن المستنيرين الدينيين هم الذين ينظرون إلى الدين نظرة أساسية وفوقية[٣٩]، ولذلك فباستطاعتهم أن يطرحوا فهماً جديداً عن المبادئ والأسس، وهذا هو دور علماء المعرفة. والوجه الآخر لهذا الكلام هو أن علم المعرفة هو من معارف المرتبة الثانية، وإن دور علماء المعرفة هو التفرّج في الأكثر وقلّما يؤدون دوراً عملياً في ساحة الواقع. والدور الآخر للمستنير الديني ـ حسب رأي سروش ـ هو التعرف على موارد الغفلة في المجتمع

(٣٨) مجلة **نامة فرهنك**، العدد ٣ (ربيع ١٩٩١)، ص ١٣ ـ ١٤.

(٣٩) **رازداني، روشنفكرى وديندارى**، ص ٥٤.

وعلى الأسرار[٤٠]. ومفهوم التعرف إلى موارد الغفلة مأخوذ من الغزالي، إذ كان يعتقد أن الدنيا دار الغفلة، وأمور الدنيا تسير بغفلة، والمستنير يقوم من هذه الجهة ببيان ما يَغْفُلُ عنه الآخَرون، ولأنه ينظر من أعلى فهو يخرج عن مجموعة علاقات ومقتضيات هذا العالم (حتى إنه يمكنه أن ينتهي إلى نوع من الشخصية الأخلاقية والعرفانية للمستنير). وكذلك يتعمق المستنير في الأسرار التي لا يهتم بها الآخرون. إن هذا المفهوم للمستنير الديني ينبع من مفهوم الدين في رأي المؤلف وليس من مفهوم الاستنارة، ذلك لأن المؤلف يرى حقيقة وجوهر الدين في حيرة الإنسان تجاه سر الوجود[٤١]، وهذا هو السبب في أن هذا النوع من الاستنارة يتداخل مع النبوة، وهذا هو السبب في أن هذا المفهوم يبتعد مسافة طويلة عن جميع مبادئ الاستنارة في عصرنا الحاضر.

والدور الآخر للمستنيرين ورجال إعادة البناء الديني ـ حسب سروش ـ هو معرفة الآفات. ففي عدة مواقع وبالذات في النصف الثاني من حقبة الثمانينيات يذكر سروش آفات الحكومة الدينية والنظام التعليمي الديني. فهو يرى «أن معرفة الآفات أمر مهم، وإن الحكيم هو الذي يتعرف إلى الآفات والأمراض»[٤٢]. وحسب رأيه فإن آفات وأمراض النظام التعليمي الديني هي عبارة عن: (١) إضفاء القداسة على العلوم والمعارف الدينية بسبب قداسة النصوص الدينية، (٢) إطلاق تسمية الشبهة على السؤال، (٣) تمتع اللغة العربية بالكثير من الاهتمام والتكريم، (٤) مخاطبة عوام الناس، (٥) عدم الالتزام بالنقد، (٦) شيوع العناوين والألقاب والاهتمام بالظاهر، و(٧) تربية الخطباء. وأيضاً يوجز آفات تداخل العلم والسلطة الناجم عن نيل السلطة بواسطة علماء الدين، في ثلاثة أمور: (١) أن تتحدث الحوزة (المؤسسة التعليمية الدينية) بلغة السلطة، (٢) كلما هزل العلم والمنطق، فإن السلطة والقوة تسد الفراغ، (٣) أن تلعب الحوزة دور المنظّر والمبرر لتصرفات السلطة[٤٣].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٤١) مجلة **نامة فرهنك** العدد ٣ (ربيع ١٩٩١)، ص ٧، إن المشكلة الكبيرة في هذا التعريف عن جوهر الدين هي أن الحيرة ناجمة عن الجهل، حتى جهل المرتبة الثانية، أي الجهل بالجهل؛ ذلك لأن الجهل بالجهل هو الآخر من جنس الجهل. وهكذا فإن الدين يكون مرتبطاً بجهل الناس الذي يمكن أن يتقلص شيئاً فشيئاً، ورغم أن كل علم، يضع أمامنا مجهولات جديدة، إلا أن هذا الأمر لا يقلل من شأن دور العلوم الجديدة في إزالة الحيرة.

(٤٢) «انتظارات دانشكاه أز حوزه،» **صحيفة سلام**، ١٦/ ١/ ١٣٧١ هـ.ش.

(٤٣) المصدر نفسه.

إن هذه الطريقة في كشف الآفات والأمراض كانت تقتضي المواجهة الجادة مع القوى التقليدية. وخلال المواجهة مع القوى التقليدية ولا سيما في السنوات ١٩٨٥م فما بعد، استلهم سروش منها قسماً كبيراً من قواعد اللعبة. هذه القواعد تتلخص في ثلاثة أمور: (١) القيام بدور المنظِّر، (٢) الاهتمام بالتبليغ أكثر من التدريس، (٣) المناقشات والصراعات اللفظية. فإذا كان سروش في الأعوام ١٩٧٨ ـ ١٩٨٥م يلعب دوراً فكرياً، وكان يستفيد من حرية الفكر حتى في مواجهة الماركسيين، فإن سروش في الأعوام ما بعد ١٩٨٥م ولا سيما في أبحاثه حول نظرية الثبات والتحوّل فهو منظِّر إيديولوجي، يصقل الإيديولوجيا ويملأ الفراغات الإيديولوجية، ويرد على الشبهات، ويطرح أفكاره على أنها إطار لحل مشاكل ومعضلات هذا الجيل. إن التفكيك الجاد الذي نجده في كتاب **دانش وارزش** وكتاب **علم جيست، فلسفه جيست** كان تفكيكاً مفيداً أوضح الكثير من النقاط في أذهان الإيرانيين أصحاب الفكر والدراسة، وطرح إطاراً ومنهجاً للبحث والتحقيق، وصنَّف المسائل والقضايا، وبكلمة: ساعد تيار التفكير في هذا البلد، أما أبحاث الثبات والتحوّل فهو نوع من العموميات (ربط المعارف بعضها ببعض) «التي تطرح بمثابة الاستراتيجية للراغبين، ولكن لاتُبْذَلُ جهودٌ علمية في اتجاه توضيحها في أذهان الطلبة والجامعيين. وكمثال فإن أربعة أبحاث جادة حول مسألة الترابط هذه (مثلاً: أصول الفقه والفلسفة، أصول الفقه واللغة، الفقه والنظرات الاجتماعية، أو تفسير النصوص ونظرية التأويل المفسِّر) كانت توضّح القضية بشكل أكثر جدية من المحاضرات المتشابهة في الأوساط المختلفة. ذلك بأنّ تأثير العمل العلمي يكون أبطأ، وهو لا يستقطب القوة والقدرة.

وكان على سروش بوصفه أستاذاً جامعياً أن يسلك طريقاً آخر غير الطريق الحالي (بوصفه داعياً لفكره). فالمفكر والأكاديمي يقيم نظريته على أسس علمية ثم يتحدث بها، في حين المبلِّغ والداعية يسعى لتعزيز نظراته في الأذهان ويستفيد لذلك من الأساليب المتناسبة لها. وكذلك فإن سروش خلال سنوات الجهد العلمي لم يكن ممن يصارع الخصم على المنابر الصحفية، الأسلوب الذي ينتهجه حالياً (إن ردوده على ناصر مكارم وصادق لاريجاني لا توضح أية نقطة من نظرية الثبات والتحول، وهي ليست إلا لإفحام الخصم).

ثالثاً: فلسفة النبوة

إن البحث حول «توقعاتنا من الدين» إضافة إلى أنه أحد أسس نظرية الثبات والتحول في الدين، فهو يتطلب صورة خاصة عن ماهية الدين، وفلسفة النبوة أيضاً. إن السؤال المهم الذي يطرحه سروش في هذا المجال هو: «هل جاء الأنبياء لكي يعلموا البشر الحد الأدنى مما يحتاج إليه، أو الحد الأقصى من حاجاته؟»(٤٤) إن الإجابة على هذا السؤال توضّح من جديد ماهية الدين وفلسفة النبوة، وحتى تمنح خاتمية النبوة معنى جديداً، فالتعبير الشائع الذي كان ناجماً عن التصور الآيديولوجي والنضالي خلال حقبتي السبعينيات والثمانينيات كان يقوم على أساس أن النبي يعلِّم البشرية كل ما تحتاج إليه، أو أكثر ما تحتاج إليه. على هذا الأساس ينبغي الرجوع في كل قضية إلى الكتاب والسنة، وإذا لم تكن الإجابة موجودة في بعض الحالات فهو ليس بسبب عدم وجودها، بل بسبب ضعف البحث والتنقيب. وعلى هذا فإنه لا يوجد أي فراغ نظري في المعارف الدينية وفقاً لنظرية الحد الأقصى. بالمقابل يعتقد سروش «بأننا نحتاج إلى الدين، وأن النبي قد بُعث إلينا وأدى رسالته، وأن البشرية لا تستغني عن النبوة، وأحكام الرسالة خالدة أيضاً، مع ذلك فإننا نقول إن كمال مهمة النبي هو في تعليم الناس الحد الأدنى»(٤٥).

رابعاً: العلم والدين

بالمقارنة مع المفكرين الدينيين السابقين الذين كانوا يسعون لإنكار أي تعارض بين العلم والدين، فإن سروش يؤمن بمبدأ التلاقي والتعارض بين العلم والمعرفة الدينية (وليس الدين) ويرى أن ذلك خير لتطور طرفي التلاقي من وجهة النظر المعرفية: «فالمعارف أنواع، وينبغي الاعتراف بهذه الأنواع وفسح المجال أمامها للمواجهة والتلاقي، والاستفادة منها جميعاً»(٤٦). وأساساً فإن نظرية الثبات والتحول هي حصيلة هذا التلاقي وبعض التعارضات السابقة. ويرى سروش إن للمعرفة الدينية في بعض المجالات تفسيرات أخرى للواقعيات مورد اهتمام العلوم، وتقف في ذلك موقف المنافس للعلوم. ولكن من جهة «على العلم في المجتمع الإسلامي أن يقر بوضوح بأنه ليس منافساً

---

(٤٤) **نامة فرهنك**، العدد ٣ (ربيع ١٩٩١)، ص ١٣.

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) **هويت تاريخي واجتماعي علم**، تفرج صنع، ص ٢٩٣.

لله، بل هو مرآة لفعل الله في الطبيعة»[٤٧] ومن جهة أخرى فإن تفسيرات وتحليلات العلوم ينبغي أن تُلاحظ بتدقيق أكبر وأن لا يُكتفى بها: «فإننا نملك للاكتشافات والتفسيرات العلمية، تفسيرات أخرى تحتل موقعاً أرفع منها»[٤٨].
وهكذا، أي بتحول العلم والمعرفة إلى مرآة لفعل الله عز وجل، والذي يزيل القداسة عن العلم أيضاً فإن ذلك التعارض يخرج عن صورة المعركة العدائية.
وحول العلوم الإنسانية فإن المؤلف يتنازل عن «العلوم الإنسانية الإسلامية». ويكتفي «بالعلوم الإنسانية للمسلمين» التي ليس واضحاً الفارق بينها وبين العلوم الإنسانية لغير المسلمين في المناهج والنتائج: «إن ما ينتجه هؤلاء (العلماء المسلمون) سيكون حتما العلم الإنساني الإسلامي، وإسلامية العلم ليس لها معنى آخر غير هذا»[٤٩]. ولهذا السبب فإن كلام المعارضين يكون صادقاً في أن العلوم الإنسانية الموجودة غربية، ذلك لأنها مولودة في بلادهم.
إن التعبير المذكور يتناغم إلى حد ما مع النظرة القائلة بإن «الثمرة الوحشية للعلم» تدجِّنها وتحصرها إلايديولوجيا والرؤية»[٥٠] ولكن هذا العرض يجب ألّا يتحول إلى توصية يتحدد العلم الإنساني بسببها وذلك بلزوم «تنميته وتطويره في البلاد الإسلامية» وإخضاعه للرقابة بواسطة الإيديولوجيا.

خامساً: الدين والدنيا

يطرح سروش هذا البحث في قالب أكثر جدة وأكثر عصرية وهو مسألة النمو الصناعي والمسابقة في مضمار التقدم في الأمور الصناعية؛ أي مسألة خاصة وجزئية إلا أنها أقرب إلى عصرنا. فهو يتساءل: «هل يمكن العيش دون الصناعة؟ هل يمكن وقف النمو الصناعي؟. هل يمكن اللحاق بالمتقدمين صناعياً أو التقدم عليهم؟. هل يمكن إضفاء صبغة إلهية وإنسانية على الصناعة؟. وهل الآلة في الحقيقة هي مخدومة الإنسان أم خادمته؟. . علاقة الطمع والقناعة ـ كقيمتين أخلاقيتين كبيرتين ـ بالصناعة؟ أليس النمو التقني اسماً لطيفاً يُطلق على حرص وطمع الإنسان؟. فما ذلك الذي يجب أن يقنع به الإنسان ولا يطمع في المزيد؟. ألم تعمل الصناعة على إبعاد العالم عن الله؟. وألم

---

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) **علوم انساني أز نظام دانشكاهي**، تفرج صنع، ص ٢٠٠.

(٥٠) **هويت تاريخي واجتماعي علم**، تفرج صنع، ص ٢٢٧.

تقذف في قلب الإنسان تصور القوة؟. وألم تجعل الإحساس بالعجز أمام الله القادر بلا فائدة وبلا معنى؟. وألم يكن للعرفان ولأفكارنا الصوفية التي «تعلم الناس ترك الدنيا» وتحتقر هندسة وعلم الاهتمام بالدنيا وتسمي علماء العلوم الدنيوية بالحيارى التائهين، وتجعل علم الطريقة والقلب فوق كل ذلك، ألم يكن لها دور في إخفاقاتنا في هذا العالم؟»[٥١].

ولأن المؤلف له علاقة قلبية وافرة بالعلم، ولا يرغب في العالم الصناعي، فهو لا يرى سقفاً يحدد الأول: «ينبغي ألّا تتحول الحاجات إلى سقف لنمو العلم. فلا يجوز أن نسلِّم أزِمَّة النمو والتطور بيد الحاجات. فالعلم لا ينمو ولا يتطور مالم تُطرح فيه مفاهيم وتصورات جديدة»[٥٢]. ولكنه في مجال الصناعة يؤمن بالقناعة أي «الاكتفاء بالموجود» ذلك لأن «من الأوصاف والعيوب التي تُذكر للتقنية هي: التسرّع، والتنافس المتزايد، وقتل القناعة، وإزالة القداسة، وتعميم الغفلة، وتلويث البيئة، والتكاثر، وإيقاظ هوى الألوهية، وإشعال نيران الطمع، وتغريب الإنسان عن ذاته، وإثارة الشهوات الكامنة، وخلق الرغبات الكاذبة، ووضع القوى المدمرة الرهيبة في أيدي القاصرين، واستخدام الإنسان للإنسان، ومضغ الطبيعة وجعلها حثالة لا تفيد، .. وكل هذه الصفات يمكن بشكل من الأشكال أن تُرى بالعين أو تُستنبط بالعقل»[٥٣].

وهنا يَغْفُلُ المؤلفُ عن عدد من النقاط؛ أولاً، إن التكنولوجيا هي وليدة العلم، وعدم جعل سقف للعلم يؤدي إلى عدم وجود سقف للتكنولوجيا. ثم إن الاستخدامات غير السليمة وغير الإنسانية كما هي شائعة في التكنولوجيا، كذلك تشيع في مجال العلم. ثانياً، إذا سلّمنا بأن «ذات التقنية هو الجشع والتكاثر والتنافس واللاتوازن»[٥٤]. فإن المؤلف نفسه يعترف بأن هذا الأمر ناجم بالطبع من جشع الإنسان وهو «شأن من شؤون الإنسان وليس انحرافاً عن إنسانيته»[٥٥] وهو «شر لابد منه»[٥٦]. ففي حين يذكر المؤلف فوائد

---

(٥١) **صناعت وقناعت**، تفرج صنع، ص ٢٩٣.

(٥٢) **هويت تاريخي واجتماعي علم**، تفرج صنع، ص ٢٢٦.

(٥٣) **صناعت وقناعت**، ص ٢٩٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

التكنولوجيا، فإنه لكي يثبت نظرية «الجشع الذاتي» يعود فيذكر فوائدها واحدة واحدة؛ فيقول «إن التقنية تخلق الحاجة، والاحتياج مناقض للقدرة»(٥٧) دون أن يشير إلا أن التقنية تسد بعض تلك الحاجات؛ أو يقول: «إن التقنية لم تأت على المستوى العالمي برفاه أكثر»(٥٨) وذلك بتفسير أن الأغنياء هم المستفيدون أكثر من غيرهم من المنجزات التقنية. فهل بالإمكان عن طريق ذكر علاقات القوة وعلاقة الحاكم والمحكوم أن ننسب الخير الذاتي أو الشر الذاتي للأدوات التي هي تحت تصرف الأغنياء في الأكثر؟. أو القول إنّ التقنية لم توفر كذلك للإنسان فراغاً أكبر، وذلك بافتراض أن «القوة والفراغ لا يكمنان في الحاجة بل في الاستغناء»(٥٩).

وفي كل هذه النقاط لا يطرح المؤلف هذا التساؤل: أليس هناك استخدام «أفضل» للتقنية بحيث يقلّص المشاكل إلى أدنى حد، ويرفع الفوائد إلى أعلى مستوى؟. فالذين يصنعون الأدوات والآلات يكتشفون مشاكلها شيئاً فشيئاً (بدون تطوير التقنية لا توجد ثقافة الاستخدام الأفضل منها) ويبحثون عن أساليب الاستفادة الفضلى منها. ثالثاً، إن نظرة القناعة أو «الاكتفاء» تعاني من مشكلة أساسية وهي «من أين؟» من أين يجب الابتداء بالقناعة؟ ما حدود هذه القناعة؟ إذا كان هذا الموجود كافياً، ألم نصل إلى هذه النقطة بنفس نظرية الجشع؟. وما حدود الإستفادة الفُضلى من الطبيعة؟. وما الحدود الدنيا؟. حيث نجد الجواب في نفس أسلوب تحسين الاستفادة الذي يستخدمه أصحاب الفن والتقنية. إننا نستطيع أن نغيّر مؤشرات التحسين وأن نقرر من جديد ما يجب أن يشكل الحد الأدنى أو الحد الأقصى، ولكننا لا نستطيع السعي لحل المشكلة بأحد المؤشرات. إن الرفض الكلي للتقنية بدليل الجشع الذاتي أيضاً (حسب نهج العرفان الذين يَعُدُّون الدنيا مذمومة) تعني مسح صورة المسألة عوضاً عن حلها. رابعاً، ما مقياس «البساطة»؟ فإذا كان الاتجاه نحو البساطة في الحياة يحل المشكلة(٦٠)، فما الشيء البسيط؟ فهل المترو (قطار الأنفاق) هو الأبسط أم القطار الهوائي؟ هل السكك الحديدية هي الأبسط أم الخطوط الجوية؟ هل الدراجة الهوائية هي الأبسط أم السيارة الشمسية؟. هل البساطة تكمن في كيفية

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣١٣.
(٥٨) المصدر نفسه.
(٥٩) المصدر نفسه.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

الاستفادة، أم في أسلوب الإنتاج، أم في المواد المستخدمة في الإنتاج؟.
وخامساً وأخيراً، يمكن التوصية بالقناعة أو الاكتفاء بوصفها حلاً فردياً، ذلك لأن باستطاعة «الفرد» أن يختار أسلوباً معيناً لحياته الخاصة بعيداً عن الوصايا العامة للآخرين، أو بدون أو مع نسبة الجشع الذاتي للتقنية، ولكن ليس باستطاعتنا أن نمنع الجميع عن أسلوب حياتي خاص بمجرد طرح نظرية أخلاقية شخصية أو اجتماعية. ينبغي النظر إلى القناعة إلى جانب سائر الرغبات البشرية الأخرى التي ليست مبغوضة ذاتياً (كالرفاه والسرعة والقوة والسلامة والأمن و...) كما ينبغي تحديد مؤشرات الأفضل في كل مجتمع حسب القيود والإمكانيات المتاحة لها، والنظرة العامة لنفس الرغبات ومدى مطلوبيتها.

هذا الكتاب

قطع الفكر الإسلامي المعاصر في إيران شوطاً كبيراً في معالجة قضايا منهجية وأساسية في تجديد الفكر الديني تستحق الدراسة والتأمل. حيث لعب المفكّرون الإصلاحيون هناك دوراً كبيراً في إعادة صياغة العقلية الإسلامية، وتحديد عوامل أزمة الأمة المسلمة، واقتراح منهجية بديلة للتفكير تتجاوز ثغرات المنهجية السائدة.

ويعرض المؤلف بالنقد والتحليل لقضية التجديد الديني في المشاريع الفكرية لأبرز ستة مفكرين لعبوا دوراً مهماً في هذا المجال، وانشغلوا في نقد الفكر الديني المعاصر وتحليله. وحيث يجمع هؤلاء التشيع والاهتمام بتجديد الفكر الإسلامي في إيران، فإنهم يتمايزون في موقفهم النقدي من التراث، وينتمون إلى مراحل زمنية مختلفة (ستينيات وسبعينيات وثمانينيات القرن العشرين)، وإلى اتجاهات فكرية مختلفة أيضاً. وهؤلاء هم: الميرزا محمد حسين النائيني، ومرتضى مطهري، وعلي شريعتي، ومهدي بازرجان، وسيد حسين نصر، وعبد الكريم سروش.

ولما كانت معظم مؤلفات هؤلاء المفكرين أو الدراسات التي تتناول فكرهم غير متوفرة باللغة العربية، فان هذا الكتاب يفتح أمام القارئ العربي خصوصاً والقارئ السني عموماً نافذة على الثراء الفكري الذي شهده حقل التجديد الديني في إيران خلال المئة سنة الأخيرة، وهو ثراء يجهله الكثير في العالم العربي والسني، حتى المختصون في دراسات التجديد والإصلاح الفكري.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت
ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٣٩٨٧٨ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي ـ الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133
Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org E-mail: iiit@iiit.org

ISBN 978-9953-533-28-5

